29e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 18 2 MAI 1907

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*EDITION COMPLÈTE ; *de 10 francs à l'*EDITION PARTIELLE.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

Causerie de l'AMI sur les « Revues »

SOMMAIRE

I. L'Eglise et l'Etat au Mexique. — II. Les protestants symbolo-fidéistes et M. Fogazzaro. — III. Le fidéisme du protestantisme libéral jugé par un protestant orthodoxe. — IV. Le pape Libère. — V. La doctrine du Purgatoire chez les Grecs. — VI. Tertullien et l'argument de prescription. — VII. Transformisme et fixité vitale. — VIII. Guerre aux Slaves ; — Luther et les origines du choral luthérien ; — saint Pakhôme et la chasteté de ses moines ; — Pascal faussaire ; — Innocent XI et l'affaire de la régale ; — *Sanctorum Communionem.*

I. — *L'Eglise et l'Etat au Mexique*, par M. Hélie-Robert Savary *(Correspondant*, 10 novembre 1906) : aperçu sur l'histoire du Mexique au XIXe siècle et sur le régime religieux qui s'en est suivi.

Ce n'est pas brillant. De la conquête de l'indépendance mexicaine (1810-1821) à l'avènement de Juarez (1867), l'histoire du Mexique n'est qu'une série de conflits sanglants entre ses divers éléments ethniques [1] qui, sous l'étiquette de conservateurs et de libéraux, s'arrachent tour à tour le pouvoir au milieu de fusillades, de proscriptions et de confiscations sans nombre.

L'Eglise n'y devait pas échapper. Quand les pouvoirs civils se mettent à confisquer, c'est toujours par l'Eglise qu'ils commencent. Elle n'avait pu se dispenser de prendre parti dans ces heurts formidables où personne n'était en mesure de rester neutre ; et ses sympathies allaient aux conservateurs, moins exigeants vis-à-vis d'elle [2]. Et puis, elle était immensément riche : en 1820, il y avait des diocèses dont la fortune atteignait 176 millions de francs et dont les dîmes montaient à 10 millions ; le diocèse de Mexico à lui seul possédait 265 millions (la majeure partie en propriétés foncières) ; les églises regorgeaient d'objets précieux. Au moment de la confiscation des biens ecclésiastiques, le clergé détenait le tiers de la richesse de la nation et une centaine de millions de revenus. Quelle tentation pour les faiseurs de révolutions !

A plusieurs reprises, dans les premières années de la République mexicaine, on pille les trésors des églises et des couvents : mais ce n'étaient là que mesures transitoires, expédients de gouvernements aux abois, qui n'atteignaient pas encore le principe même de la propriété ecclésiastique. — La question de principe entre bientôt en scène. Une première tentative d'expropriation est dirigée en 1838 contre la mainmorte d'Eglise, et ne donne pas de résultats. — En 1855, le parti libéral s'installe solidement au pouvoir et fait voter en 1856 la loi dite de *desamortizacion* qui passera dans la constitution de 1857 : elle porte 1° sécularisation des biens d'Eglise, qui passeront entre les mains de ceux qui les cultivent, moyennant un droit de perception de 5 °/o sur les mutations (l'opération profita surtout, comme il arrive toujours en pareil cas, aux spéculateurs), et 2° pour l'avenir et pour prévenir un retour offensif de la mainmorte, elle déclare que les corporations religieuses, comme les corporations civiles, ne pourront acquérir ou gérer de biens immeubles autres que ceux qui seront nécessaires pour l'exercice du culte ou pour le fonctionnement de l'œuvre instituée.

La Constitution de 1857 à peine proclamée, les

[1] Sur treize millions et demi d'habitants, on évalue environ à 19 °/o la proportion des blancs au Mexique, 43 °/o de métis, 38 °/o d'Indiens. Mais ces classifications sont assez arbitraires, et ne peuvent prétendre à l'exactitude, vu l'extrême mélange des races.

[2] Le Mexique compte 7 archevêchés et 24 évêchés dont les titulaires sont à la nomination directe du Saint-Siège, — et un vicariat apostolique en Basse-Californie.

La Constitution de 1824 proclamait la religion catholique religion d'Etat ; la Constitution de 1836 ne garantit les libertés individuelles qu'à quiconque respecterait la religion du pays : ce n'est qu'en 1857 que la liberté des cultes fut inscrite dans les lois.

Il ne fut jamais question, pour les gens d'Eglise au Mexique, de ramener la domination espagnole. Leur patriotisme mexicain fut toujours inattaquable. — C'est un curé, Hidalgo (Indien pur sang), qui avait levé (en 1810) l'étendard de la révolte contre l'Espagne. Lui mort, un autre prêtre, Morelos, continue son œuvre (1813).

évêques font partout fulminer l'excommunication contre tous ceux qui y prêteront serment. Une sédition militaire renverse le président libéral, et met à sa place un général conservateur ; mais le vice-président libéral, Juarez, Indien pur sang, homme d'une incroyable énergie (né 1806), retiré à la Vera-Cruz, organise la résistance, prend le pouvoir, et lance, comme don de joyeux avènement, les décrets dictatoriaux des 12 et 13 juillet 1859 : 1° confiscation pure et simple de toutes les propriétés ecclésiastiques immobilières, sauf les églises ; 2° suppression de toutes les congrégations d'hommes ; 3° laïcisation de l'état-civil, enlevé au clergé et donné aux municipalités ; institution du mariage civil ; police des cimetières remise aux maires.

D'où guerre civile plus violente que jamais ; expulsion de l'archevêque de Mexico et de cinq évêques ; expulsion du délégué apostolique et rupture complète avec le Saint-Siège (1861) ; nouveau décret frappant d'emprisonnement ou de bannissement tous les prêtres qui prêcheront la guerre contre le gouvernement.

Alors (1861) se produit l'intervention européenne. Il y avait longtemps que les adversaires de Juarez, les exilés mexicains intriguaient, à Paris surtout ; mais, ce qui mit le feu aux poudres, ce fut le décret du 17 juillet 1861, par où Juarez édictait suspension, pour deux années, des paiements de la Dette extérieure. A l'origine de toutes les guerres, cherchez la femme, disait Horace ; cherchez la finance, diront les Horaces modernes. Une action commune est concertée entre la France, l'Angleterre et l'Espagne (31 octobre 1861), et l'expédition du Mexique est décidée. On se rappelle que c'est nous qui en avons porté seuls le poids : l'Angleterre, fidèle à sa politique, avait spécifié qu'elle n'engageait son concours que pour le recouvrement des finances et à aucun prix ne s'immiscerait dans la question du gouvernement futur à installer au Mexique ; Prim, commandant des troupes espagnoles, nous faussa compagnie tout de suite quand il vit que le trône mexicain, qu'il avait rêvé pour lui-même, devait passer à un autre. Et si Napoléon III s'engagea à fond pour cet autre, pour l'archiduc Maximilien, c'est premièrement parce que les exilés mexicains eux-mêmes avaient arrêté leur choix sur ce Maximilien, et deuxièmement surtout, parce que l'installation de Maximilien à Mexico, tout en débarrassant l'empereur François-Joseph des compétitions très inquiétantes de son frère, flattait fort l'amour-propre autrichien et que Napoléon espérait fermement s'en prévaloir pour obtenir en revanche la cession de la Vénétie à l'Italie. C'est ce mirage de la question italienne, laissée en suspens par les négociations de Villafranca, qui a été décisif à l'origine de l'expédition française du Mexique ; c'est le spectre de Venise *irredenta*[1] qui a mis la plume à la main de Napoléon et lui a fait signer l'ordre de renverser Juarez pour établir à sa place Maximilien. — « En vérité, dira Bismarck quatre ans plus tard quand il jouera si prestigieusement de la turlutaine italienne pour assurer à la Prusse alliée de l'Italie la complicité de la France à la veille de la guerre de 1866, en vérité, si l'Italie n'existait pas, il faudrait l'inventer. »

L'empire mexicain de Maximilien fut la plus misérable des aventures. Laissons de côté son incapacité politique et militaire. Vis-à-vis de l'Eglise il s'inspira des pires traditions du Joséphisme de son pays d'origine. Il avait vu Pie IX avant de quitter l'Europe, mais sans rien vouloir promettre ni conclure. Il demanda seulement l'envoi d'un nonce, qui arriva le 9 décembre 1864 : c'était Mgr Meglia (plus tard nonce à Paris, en 1874). Quand le nonce fut à Mexico, on lui présenta un projet qui comprenait : proclamation de la liberté des cultes, ratification de l'aliénation des biens du clergé (moyennant salaire compensateur à fournir par le gouvernement), limitation et conditions d'existence des ordres religieux, soumission des Bulles et rescrits de Rome à l'exequatur, etc. Le nonce ne put que répondre qu'il n'avait pas d'autres pouvoirs que les pouvoirs ordinaires d'un nonce, qu'on ne lui avait pas donné à Rome mission de négocier un Concordat : — « Le Saint-Siège, disait-il, a d'autant moins pu me donner des instructions sur les points proposés qu'il ne pouvait supposer que le gouvernement impérial les proposerait et *consommerait ainsi l'œuvre commencée par Juarez.* » (25 décembre 1864)[1].

Maximilien alors va de l'avant, et fait insérer au *Journal officiel*, dès le surlendemain (27 décembre), comme lois de l'Etat, les concessions que le nonce lui a refusées. Le nonce, dans sa protestation, accentue surtout le peu de franchise d'un gouvernement qui a si soigneusement tenu secrets, jusqu'au dernier moment, des projets semblables :

> Il était, dit-il, dans la triste nécessité de protester contre des expressions injustes et injurieuses pour le Souverain Pontife et son gouvernement. Il n'avait pas reçu d'instructions parce que l'on ne pouvait supposer qu'un pareil projet serait proposé par le gouvernement impérial, *parce que celui-ci n'en avait jamais fait mention au Saint-Siège, ni à l'excellentissime clergé mexicain qui avait au contraire d'autres espérances et promesses.* Si le gouvernement a tenu secret jusqu'au dernier moment ce projet déplorable, comment peut-il être surpris que le nonce n'eût pas d'instructions ? Je proteste donc contre toute manifestation tendant à faire retomber sur le Souverain Pontife la plus légère responsabilité de tout ce qui pourra se faire ici de contraire au droit de l'Eglise. J'affirme que ni le Saint-Siège, ni le nonce n'ont jamais eu connaissance

[1] « Le spectre de Venise erre dans les salles des Tuileries », écrivait Nigra à Ricasoli.

[1] Et il n'était pas possible au nonce de demander à Rome des instructions rapides, car aucune ligne télégraphique ne reliait directement le Mexique à l'Europe : une dépêche de Rome devait passer par Londres, aller de là à New-York, puis à la Nouvelle-Orléans, puis, de là, par bateau, à Vera-Cruz. On avait attendu l'arrivée du nonce comme pour le prendre au filet.

de projets et résolutions qui, au lieu de calmer les consciences timorées et de rendre la paix aux esprits, n'ont fait que les jeter dans des perturbations et angoisses plus grandes encore. (29 décembre 1864).

La situation désormais est claire. Le règne de Maximilien, ce sera le Juarisme sans Juarez. Maximilien poussera la peur du cléricalisme jusqu'à n'assister jamais à aucun *Te Deum*, se bornant à entendre sans apparat officiel des messes basses; il n'entrera jamais dans aucun couvent, plus timide en ceci que M. Loubet lui-même, qui ne refusait pas d'aller décorer chez elles nos bonnes religieuses. Il fera de la popularité; il se montrera aux paysans en costume paysan; il ira à Dolorès au jour anniversaire de l'Indépendance et célébrera dans une allocution enflammée le curé insurgé Hidalgo, à la fenêtre même d'où celui-ci a donné en 1810 le signal de la révolte.

Pauvre aventurier! c'est avec des fusées de cette sorte qu'il a cru jadis éblouir les populations de son gouvernement d'Italie et se frayer une route vers le trône impérial de Vienne! C'est avec cela que l'on aboutit à Queretaro; et peut-être s'il fût resté en Europe, n'eût-il pas fait une fin moins tragique qu'au Mexique! Au Mexique, en butte à une défaveur croissante, abandonné des hommes d'ordre qui se morfondent d'avoir compté un instant sur lui, abandonné de la France, harcelé par les troupes révolutionnaires de Juarez, il se laisse investir à Queretaro (une des quatre villes qui lui restaient) au commencement de 1867, se rend sans conditions le 15 mai suivant, et, après un court procès et une défense peu chevaleresque, accepte chrétiennement et noblement la mort, sous le feu du peloton d'exécution (19 juin). — Deux ans auparavant (29 janvier 1865), son ministre Ramirez rappelait dédaigneusement au nonce Meglia « les sévères leçons de l'Histoire » à l'adresse de la Papauté.

L'exécution de Maximilien termina la guerre civile. Le surlendemain (21 juin), Porfirio Diaz, général de Juarez, occupait Mexico, et Juarez y fit son entrée le 15 juillet suivant [1]. Il ne fut pas question d'amnistie; seulement, au lieu de fusiller en masse comme on faisait auparavant, on se contente d'emprisonner, de condamner aux travaux forcés, pour des périodes allant de deux à quinze ans. Le 17 août, on convoque les électeurs pour la nomination d'une nouvelle Chambre; mais est exclu du vote quiconque a adhéré à l'Empire. Juarez est réélu président le 8 octobre et le reste jusqu'à sa mort [1] (20 juillet 1872). A Juarez succéda son ami Lerdo de Tejada, qui était pire que lui encore; celui-ci ayant été réélu en 1876, Porfirio Diaz prit les armes et se fit élire lui-même président en 1877. Il l'est resté jusqu'aujourd'hui (sauf une courte interruption, de 1880 à 1884).

Juarez, rentré à Mexico en 1867, laissa, évidemment, en vigueur les décrets de 1859 et les aggrava, prohibant rigoureusement toute mainmorte ecclésiastique, et dispersant même les communautés de femmes, qui avaient trouvé grâce en 1859; et, pour prévenir tout retour offensif, les couvents furent, sans aucune exception, transformés en casernes ou rasés.

[1] On trouvera un récit très vivant de toute cette aventure mexicaine dans Emile Ollivier, *L'Empire libéral*, tomes IV-IX, — mais violemment partial en faveur de Juarez, et violent aussi contre l'Eglise. M. Ollivier, légiste et parlementaire incorrigible, n'entendra jamais rien à une Eglise indépendante et pourvue des organes et des biens qui assurent son indépendance. Quant à Juarez, c'est au nom du principe des nationalités qu'il embrasse chaleureusement sa cause : mais Juarez au Mexique n'était l'homme que d'une secte et d'une minorité d'aventuriers : l'immense majorité du pays, ardemment catholique, eût applaudi Maximilien si Maximilien n'eût trompé toutes les espérances. Sa qualité d'étranger ne faisait rien à l'affaire, puisque c'étaient les éléments conservateurs de sa nouvelle patrie qui l'appelaient. La Belgique par exemple, quand elle a voulu s'organiser au lendemain de sa Révolution de 1830, a fait appel à un prince étranger parce qu'elle n'en avait pas chez elle, et s'en est fort bien trouvée. Des dynasties étrangères se sont établies aussi, sur le libre vœu des peuples, en Grèce, en Roumanie; l'Espagne a demandé jadis un prince italien et même un prince allemand, et ce n'est point leur origine étrangère qui les a empêchés de réussir; des princes de souche française règnent en Suède; la Norvège a appelé un prince danois; etc.

M. Ollivier reproche amèrement à Maximilien l'appui qu'il a reçu de l'intervention étrangère; mais Juarez, lui non plus, n'a cessé de s'appuyer sur les Etats-Unis et d'en recevoir non seulement l'or qui est le nerf de la guerre, mais des bandes de soldats et d'aventuriers. — Toutes les puissances civilisées ont reconnu Maximilien dès son avènement: seuls, les Etats-Unis s'y sont refusés (par trois dépêches successives, 7 avril 1864, 20 juin 1865, 6 septembre 1865), et c'est devant leurs notes comminatoires que Napoléon III s'est déterminé à rappeler le corps expéditionnaire français.

La république mexicaine fondée par Juarez est donc principalement l'œuvre des Etats-Unis. Il semble exagéré de dire (comme le faisait naguère l'auteur anonyme de l'article paru dans le *Correspondant* du 10 août 1906 sous ce titre : *La doctrine de Monroë et la politique panaméricaine)* que le Mexique aujourd'hui n'est indépendant que de nom, et qu'en réalité il n'est qu'un « protégé américain ». Mais il est certain que l'influence yankee y est restée des plus puissantes.

L'auteur de l'article susvisé du *Correspondant* nous dit par le menu les péripéties par où est passé le Texas depuis sa révolte contre la mère-patrie espagnole. C'est un triste chapitre des révolutions de l'Amérique latine. Le Texas (territoire deux fois grand comme la France) avait été conquis par l'Espagne au XVIII[e] siècle, mais *sans être incorporé au Mexique*. Toutefois, en 1810, il suit le mouvement séparatiste des colonies espagnoles, proclame son indépendance, c'est-à-dire l'anarchie, jusqu'à ce qu'en 1819 le yankee Mac-Gregor s'en empare de sa propre autorité : mais le président Monroë, qui sent que le moment n'est pas encore venu, désavoue Mac-Gregor, et le Texas se donne au Mexique. — Le gouvernement de Mexico, tout joyeux de l'aubaine, donne au Texas un régime spécial d'autonomie; mais les autres Etats de la confédération mexicaine protestent, et le président du Mexique supprime l'autonomie concédée. Le Texas se révolte, bat les troupes mexicaines (1836), se constitue de nouveau en république indépendante, c'est-à-dire anarchique, de nouveau se donne aux Etats-Unis qui de nouveau refusent dans la crainte que l'élément esclavagiste, prépondérant au Texas, ne fasse pencher la balance contre le Nord de l'Union, qui est antiesclavagiste... Situation indécise jusqu'en 1844 : le président des Etats-Unis alors consent à accepter le Texas dans l'Union, mais le Sénat américain pour la troisième fois refuse, quand tout à coup on apprend que la France et l'Angleterre se proposent comme médiatrices entre le Texas et le Mexique : devant cette possibilité d'intervention européenne, les scrupules yankees tombent, Sénat et Chambre de Washington ratifient en hâte l'annexion: le Mexique proteste, déclare la guerre, est battu (1847) et signe la paix du 2 février 1848, qui consacre l'acquisition du Texas par les Etats-Unis.

[1] On pense, au Mexique, que Juarez est mort empoisonné.

Ce n'étaient là que des décrets. Juarez disparu, on songea à régler par voie législative la situation de l'Eglise. Ce fut l'objet des délibérations du Congrès convoqué en 1873. Il en sortit la loi du 14 décembre 1874, qui n'a cessé depuis d'être en vigueur. En voici les principales dispositions, d'après l'analyse de M. Savary. On verra qu'elles sont loin d'apporter un adoucissement aux mesures prises par Juarez :

En principe, séparation complète de l'Eglise et de l'Etat : officiellement, l'Eglise, ses pasteurs, ses chefs sont ignorés ; l'Etat n'entretient aucun rapport diplomatique avec le Saint-Siège [1] ; il se borne à « garantir le libre exercice des cultes. » En quoi consiste ce « libre exercice ? » Le voici :

Sont prohibées, dans tous les établissements publics, l'instruction religieuse et les pratiques officielles d'un culte quelconque. Toutefois, la loi, se rendant compte des abus que pourrait engendrer une pareille disposition prise au pied de la lettre, admet que les personnes habitant les établissements publics de toutes classes puissent se rendre, si elles le désirent, au temple de leur culte et recevoir, dans ces établissements mêmes, les secours de leur religion. — Toute infraction au caractère rigoureusement laïque de l'enseignement public est punie d'une amende disciplinaire de 25 à 200 piastres, et, en cas de récidive, de destitution.

« Aucune autorité, aucune corporation, aucune troupe en corps ne peut prendre part officiellement aux actes d'un culte quelconque. L'Etat ne fera aucune démonstration d'aucun genre au sujet de solennités religieuses. » Pas de fêtes religieuses légales ; mais en fait, dans ce pays de mœurs catholiques, l'usage est de chômer, au moins dans l'après-midi, quelques fêtes.

Sont prohibées les manifestations religieuses en public : pas de processions, pas de prédications, pas de célébrations d'offices, sous peine d'une amende disciplinaire de 10 à 200 piastres et d'une condamnation de 2 à 15 jours de prison, laquelle peut être portée de 2 à 6 mois si l'acte religieux a revêtu un caractère solennel. — Est interdit aussi le port de la soutane ou du costume d'un ordre religieux quelconque en public, sous peine d'une amende allant de 10 à 200 piastres. (On sait que chez nous, en 1905, un amendement à la loi de Séparation avait aussi proposé l'interdiction du port de la soutane : « La soutane est une prédication vivante, » s'écria un député socialiste, M. Coutant, je crois).

Hors des lieux publics, l'Eglise organisera son culte comme elle l'entendra : les « institutions religieuses » établies dans ce but auront droit de propriété limité aux églises et aux dépendances strictement nécessaires pour l'exercice du culte, droit de recevoir des aumônes et des donations, mais pas de legs ni de biens-fonds, droit de faire des quêtes mais strictement limité à l'intérieur des temples, droit de pétition. — Les infractions seront punies d'amendes qui pourront aller à 1.000 piastres.

L'Etat garde la propriété des temples existant au moment de la promulgation de la loi ; il en remet l'usage exclusif à titre gratuit aux autorités ecclésiastiques sous la charge des dépenses d'entretien et d'amélioration, et les exonère de l'impôt foncier : toutefois, cette concession de l'Etat est révocable *ad libitum*.

L'interdiction portée contre toutes congrégations religieuses reste pleine et entière : « L'Etat ne reconnaît pas d'ordres monastiques et ne peut en permettre l'établissement, quel que soit l'objet ou la dénomination qu'ils prennent pour leur fondation. » La loi (plus explicite en ceci que notre loi Waldeck-Rousseau qui n'a rien voulu définir, malgré toutes les objurgations qui lui en ont été faites) — la loi mexicaine donc définit ce qu'elle entend par ordres monastiques : ce sont « les sociétés dont les membres vivent sous certaines règles particulières, par moyen de promesses ou de vœux temporaires ou perpétuels, et avec soumission à un ou plusieurs supérieurs, *alors même que tous les membres de l'ordre auraient une habitation distincte.* » — Chacun sait que, nonobstant, des congrégations d'hommes et de femmes se sont établies au Mexique (sans costume religieux évidemment et sans soutane), mais nécessairement à titre clandestin et sous apparence de réunions illicites que l'autorité peut dissoudre purement et simplement (de temps à autre, une alerte est donnée ; puis les yeux se referment) ; les supérieurs, chefs ou directeurs de ces établissements peuvent, en conséquence, être inculpés d'attentat contre les garanties individuelles (art. 903 du Code pénal), ce qui les rend passibles d'un emprisonnement de deux ans et d'une amende de 200 à 1000 piastres.

Les prêtres ne sont ni électeurs ni éligibles. — De plus, ni eux ni les personnes qui habitent avec eux ne peuvent rien recevoir, par testament, de personnes qui dans leur dernière maladie ont reçu d'eux des secours spirituels d'une nature quelconque ou dont ils ont été les directeurs (à moins qu'il ne s'agisse de personnes de leur parenté, jusqu'au quatrième degré inclus).

Les registres de l'état-civil restent confiés aux municipalités ; le mariage n'est qu'une formalité civile : toutefois, la loi ne reconnaît pas le divorce. Elle ne reconnaît pas non plus le serment qui ne sera désormais qu'une simple promesse solennelle.

Enfin, tous les fonctionnaires et autorités municipales devront faire la promesse solennelle d'observer la loi nouvelle.

C'était une loi d'exception, et terrible. Elle ne passa pas sans protestations violentes. Un instant on put croire à une insurrection ; quelques coups

[1] C'est au point que Léon XIII ne reçut pas de réponse à la notification qu'il avait faite de son avènement au président de la République mexicaine (alors, comme aujourd'hui, Porfirio Diaz).

de feu furent échangés. Mais les libéraux avaient escompté la lassitude absolue où le pays était des guerres civiles ; et leur calcul se trouva juste. Le calme s'établit vite. La loi était inique, faite de spoliations et d'interdictions ; mais du moins elle ne se perdait pas, comme la nôtre, en tracasseries minutieuses, et surtout elle ne s'immisçait pas, comme la nôtre, dans les rapports du clergé et des fidèles ; elle ne s'occupait pas d'imposer une forme quelconque d'association religieuse ; elle ne soumettait pas à l'inspection de l'Etat la gestion des deniers d'Eglise. Elle ignorait l'Eglise ; elle prétendait l'ignorer toujours ; et, pour être sûre de pouvoir l'ignorer toujours à son aise, elle ne voulait pas que l'Eglise prît une influence et des développements qui nécessairement eussent attiré sur elle l'attention des pouvoirs publics.

L'Eglise, ainsi dépouillée mais laissée libre dans le fonctionnement de sa hiérarchie, s'est réorganisée lentement. Elle s'est reconstitué un petit budget : les débris de son ancienne fortune mobilière placés à l'étranger ont formé la première mise de fonds ; les acheteurs des biens confisqués, pour détourner d'eux et de leurs familles la malédiction divine, ont payé la *contenta* (ou accommodement) qui leur a été demandée ; les aumônes, les quêtes, les cotisations des confréries achèvent de pourvoir aux besoins essentiels.

Quant aux mesures restrictives apportées par la loi à la liberté du ministère ecclésiastique, on les laisse volontiers dormir. La pratique administrative vaut beaucoup mieux que la législation, comme il arrive si souvent en nos pays latins [1] ; une réelle tolérance de fait s'est établie, grâce à l'esprit sincèrement libéral qui anime le président Porfirio Diaz et l'élite de conseillers dont il a su s'entourer. Sous sa présidence, qui dure depuis trente ans (sauf le court et malfaisant passage du général Gonzalez au pouvoir, 1880-1884), le Mexique a vraiment retrouvé la paix ; l'opposition s'est ralliée, les fils des anciens conservateurs sont aussi nombreux dans les emplois officiels que ceux des anciens libéraux. Tout le monde au Mexique fait des vœux pour la prolongation des jours de Porfirio Diaz (qui a soixante-seize ans), ou du moins pour la prolongation de l'état de tolérance qu'il est parvenu à réaliser.

Ce n'est pas l'idéal : la loi reste la loi, et, du jour au lendemain, un gouvernement mal intentionné peut se remettre à en tirer tous les effets qu'elle comporte. Mais ce n'est pas encore maintenant que l'on peut concevoir la moindre espérance de l'améliorer : car, la minorité maçonnique veille et ne permettrait pas une atteinte à ce qu'elle considère comme une conquête intangible. A la moindre proposition de modifier quelque chose au texte légal, ce seraient des clameurs que toute l'œuvre de réforme est remise en question. Le mieux semble être de vivre et de grandir comme l'on peut, sous un régime à peu près tolérable, et de gagner du temps. Et, à mesure que la paix développe ses bienfaits et efface le souvenir aigre des anciennes méfiances, le temps travaille pour les catholiques [1].

II. — M. Ménégoz, professeur de théologie protestante libérale, ouvre triomphalement la *Revue chrétienne* de cette année (n° 1) en nous rappelant que la théologie protestante moderne a fait pénétrer dans le monde religieux *deux grandes vérités :* — l'une, c'est que, pour exprimer notre foi, nous sommes forcés d'employer des images, des symboles, des anthropomorphismes, des formules abstraites ayant elles-mêmes un caractère symbolique, et que ces expressions de nos convictions religieuses sont contingentes, variables, soumises aux lois de l'évolution ; — l'autre, c'est que la condition unique de notre salut est une détermination intérieure, morale et religieuse : l'éloignement du péché et le mouvement du *moi* vers Dieu, en d'autres termes, la repentance et la foi, — et conséquemment, que les erreurs dans nos croyances ne sauraient être une cause de condamnation [2].

[1] Et en Angleterre aussi, où la souplesse de l'administration se fraye avec un doigté délicat une voie libérale à travers l'embroussaillement d'une législation surannée ; — mais non point en Allemagne, où la bureaucratie ne sait qu'aggraver et envenimer encore les tracasseries légales. Et c'est pourquoi les Allemands ne comprennent rien à ce qui se passe chez nous, par exemple, et que quelque chose puisse rester encore debout en France.

[1] Ceux qui s'intéressent aux choses mexicaines liront avec profit un travail de M. Alph. Germain, *Le Bouddhisme dans l'ancien Mexique (Etudes franciscaines*, avril 1905). Le Bouddhisme aurait été introduit au Mexique au v[e] siècle après J.-C., comme en témoignent maints documents d'origine chinoise (ce qui n'a rien d'étonnant, car il est à peu près certain que l'Amérique était connue des Jaunes bien avant la découverte de Christophe Colomb ; et l'Amérique du Nord était connue, elle aussi, de nos Scandinaves d'Europe : nous avons donné ici jadis un aperçu des missions catholiques dans le Nord-Américain avant Christophe Colomb). — Puis, ce bouddhisme mexicain aurait disparu, peut-être vers le vii[e] siècle devant des invasions barbares, en tout cas certainement au x[e] siècle à l'avènement des Chichimèques, et plus complètement encore au xii[e] devant l'invasion des farouches Aztèques (frères des Peaux-Rouges). Quand les Espagnols y sont arrivés, la mode des sacrifices humains y était très répandue ; et non seulement on y sacrifiait des hommes, des mâles, mais aussi des femmes ; et l'anthropophagie ou manducation de certaines parties du corps de la victime faisait partie essentielle du rite sacrifical.

[2] En ceci, nos modernes protestants sont aux antipodes de Calvin et des réformateurs du xvi[e] siècle. Mais ils n'en sont point gênés : si Calvin est resté encore féru d'orthodoxie, c'était là, chez lui comme chez Luther, un vestige de l'erreur catholique dans laquelle il avait été élevé et dont il n'était point parvenu à se débarrasser complètement.

Dans la collection *Les grands écrivains français* (Hachette) a paru en 1906 la biographie de Calvin, par A. Bossert, professeur à la Faculté des lettres de Paris et protestant lui-même († 1906). Il y a chez nous d'excellentes gens qui s'imaginent volontiers que ces collections « laïques et universitaires » ne s'ouvrent qu'à des chefs-d'œuvre : le *Calvin* de M. Bossert serait fait à merveille pour les détromper. Ils n'y chercheront ni critique (c'est surtout un panégyrique) ni littérature : M. Bossert, en écrivant ce *Calvin*, n'a pas abdiqué le don, qu'il possédait à un haut degré, d'être souverainement ennuyeux. On y pourra puiser des témoignages

La première de ces théories s'appelle le symbolisme ; la seconde, le fidéisme. On a donné le nom de *symbolo-fidéisme* aux deux doctrines réunies.

M. Ménégoz ne nous rappelle ceci que pour se hâter d'ajouter que, « grâce à la puissance de leur vérité interne, ces deux principes se sont frayé une voie, non seulement dans le monde protestant, mais aussi dans l'Eglise catholique, » et que « l'une des manifestations les plus caractéristiques de cette infiltration dans le catholicisme est le beau roman *Il Santo*, d'Antonio Fogazzaro. »

Suivent une série de citations qui n'ont pas de peine à établir que *Il Santo* est en effet « saturé de symbolo-fidéisme » et qu' « on y entend, à travers toutes les pages, l'écho de la théologie protestante moderne ou, si l'on préfère, des principes religieux et critiques de l'abbé Loisy et de ses partisans. »

III. — Contre ce fidéisme imaginé par le protestantisme libéral, voir une brochure du professeur protestant-orthodoxe E. Doumergue, *Les Etapes du fidéisme* (Toulouse, chez M. le pasteur Ed. Lengereau) : — « Le libéralisme, dit-il, a abouti au fidéisme ;... le fidéisme de l'Ecole de Paris est une transition, un semi-fidéisme ;... après lui vint un fidéisme conséquent : l'agnosticisme,... point terminus, dernier mot du fidéisme, fidéisme conséquent, fidéisme complet, fidéisme absolu. »

C'est contre quoi s'indigne M. Ménégoz, opposant à l'agnosticisme, — ou théorie d'après laquelle nous ne pouvons rien savoir en matière religieuse, — le fidéisme qui proclame hautement « sa foi à la révélation divine, au témoignage interne de l'esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme, à la manifestation religieuse parfaite du Père céleste en Jésus-Christ, au salut éternel par la repentance et le don du cœur à Dieu. » La doctrine du salut par la foi est le noyau, la substance de ses convictions religieuses. C'est à cause de cette *foi*, de cette *fides*, qu'il se dit *fidéiste*.

Oui, M. Ménégoz a la foi, il veut avoir la foi, il maintient ce nom de foi : mais quel est bien l'objet de cette foi d'un genre nouveau ? et si l'on ne lui peut découvrir d'objet, qu'est-ce qu'une foi sans objet ? — « La *foi religieuse*, dit-il, c'est-à-dire la repentance et le don du cœur à Dieu, est *l'unique condition du salut* (c'est lui qui souligne), et nos erreurs doctrinales, si nous avons la foi du cœur, ne sont pas une cause de damnation. Nous sommes sauvés par la FOI SEULE — *sola fide* — indépendamment de nos croyances. C'est à cette doctrine que j'ai donné le nom de *fidéisme*. »

Voilà une « foi » qui nous sauve à elle seule, « *indépendamment de nos croyances.* » — Deux lignes plus bas, M. Ménégoz proteste contre les fausses interprétations de sa doctrine, en particulier contre « l'affirmation que, d'après mes vues, la foi ne comprendrait aucun élément intellectuel et serait indépendante de toute croyance. Je n'ai cessé d'accentuer la thèse, que la foi implique une activité de toutes les facultés de l'âme, de la pensée, du sentiment et de la volonté, qu'elle est une détermination du *moi* dans son unité. » — De quelle activité de la pensée s'agit-il ici ? en quel sens cette foi n'est-elle pas indépendante de toute croyance ? qu'est-ce que c'est qu'une foi dont on ne peut dire à quoi elle croit, qui croit à une « révélation divine » dont on ne peut préciser le contenu intellectuel ?

Evidemment le mot *foi* n'a plus pour M. Ménégoz le sens qu'il a toujours eu, et que M. Ménégoz reconnaît lui-même qu'il a gardé même dans le protestantisme jusqu'à nos jours « avec des atténuations plus ou moins sensibles. » Il n'est pas douteux qu'un avenir prochain donne raison à M. Doumergue. Un agnosticisme non plus latent mais formel est le terme « conséquent » de toute cette évolution [1].

intéressants de l'intolérance calvinienne et de la tyrannie qui pesa sur Genève sous la domination de Calvin. P. 171, profession de foi de Calvin (à propos de l'affaire Michel Servet) :

« J'estimais, je ne le dissimule pas, qu'il était de mon devoir de réprimer, autant qu'il était en moi, un homme d'une obstination sans exemple, afin d'éviter la contagion. Nous voyons avec quelle licence l'impiété exerce ses ravages, et comme l'erreur pullule de toutes parts ; et nous sommes témoins de l'apathie de ceux que Dieu a armés du glaive pour venger l'honneur de son nom. *Quand les papistes poursuivent avec tant d'animosité ceux qui attaquent leurs superstitions, les magistrats chrétiens devraient rougir de leur mollesse quand il s'agit de protéger la vérité.* » (Lettre de Calvin à Sulzer, 9 sept. 1553).

Et cette lettre de Farel à Calvin (8 sept. 1553), « programme naïf d'extermination réciproque, » dit M. Bossert :

« Il est des gens, écrit Farel, qui veulent qu'on laisse faire les hérétiques. Mais de ce que le pape condamne les fidèles pour crime d'hérésie, de ce que des juges passionnés font subir aux innocents les supplices réservés aux hérétiques, *il est absurde de conclure qu'il ne faut pas mettre à mort ces derniers, afin de garantir ainsi les fidèles.* Pour moi, j'ai souvent déclaré que j'étais prêt à mourir, si j'avais enseigné quoi que ce fût de contraire à la saine doctrine... ; je ne puis donc appliquer aux autres une règle différente. »

P. 138, l'aventure du conseiller Ameaux qui dit chez lui, à souper, devant trois invités, que Calvin est « un méchant homme, qui prêche une fausse doctrine » : prison, interrogatoire, aveu ; le Conseil inclinant à la clémence, Calvin déclare qu'il ne remontera pas en chaire avant qu'il ait été fait « réparation en justice patente à cause du blâme du nom de Dieu » : Ameaux est condamné à « faire le tour de la ville, en chemise, tête nue, une torche allumée en sa main, et venir ensuite par devant le tribunal crier merci à Dieu et à la justice. » (La condamnation est du *8 avril* 1546, saison plutôt fraîche, surtout à Genève, pour les promenades en chemise).

[1] Voir, dans *La fin d'un christianisme*, de Wilfred Monod, la seconde conférence, critique ardente de la phase doctrinaire du christianisme qui dure, dit-il, depuis Constantin jusqu'à nos jours « sous les trois formes du catholicisme, de l'orthodoxie grecque et du protestantisme, réaction bénie, mais incomplète, contre le romanisme. ...Le dogmatisme est un état pathologique de l'esprit ; une dogmatique, au contraire, une philosophie religieuse, est le produit de l'activité normale de la raison. »

Et M. Gounelle, dans *Nos principes religieux*, qui se donne comme « manifeste » du christianisme social protestant (1902), imagine ce qu'il appelle *le dogme*

IV. — *Le pape Libère,* par J. Turmel *(Revue catholique des Eglises,* décembre 1906) : exposé tendancieux, et interprétation des faits plus tendancieuse encore, inconsciemment peut-être. On sait quelle couleur prennent les choses d'Eglise sous la plume de M. Turmel.

Nous ne reprendrons pas ici la question du pape Libère. Peu de mémoires ont été plus calomniées. Il l'a été des deux côtés extrêmes : par les ariens d'abord, puis par les intransigeants du luciférianisme, qui ne voulaient rien savoir du pardon accordé par Athanase et par Libère aux défaillants rentrés dans le sein de l'orthodoxie. Nombre de faux ont circulé alors, que la critique moderne n'a peut-être pas encore tous dévisagés. C'est l'honneur de M. Saltet (professeur à l'Université catholique de Toulouse), d'avoir attiré l'attention sur ce système polémique de fraudes littéraires (voir *Ami* 1906, p. 1079) ; et déjà, il y a deux ans *(Bulletin* de Toulouse, 1905, nos 7-8), M. Saltet avait tiré au clair ce qu'il appelle *La formation de la légende des papes Libère et Félix.* Contre cette légende à tendances antiromaines, voici ce que les recherches de Hefele, de Hergenröther, de Funk, de Kraus ont établi.

Libère, élu pape le 17 mai 352 après la mort de saint Jules, défend vigoureusement la foi de Nicée contre l'empereur Constance, qui depuis la mort de Constant et la défaite de Magnence (septembre 351) est le maître unique de l'Empire, en Occident comme en Orient. Constance est l'ennemi juré d'Athanase et de l'homoousios ; il assemble des conciles à Arles (353), à Milan (355) où se tient sa cour : les évêques terrifiés lâchent pied et souscrivent la condamnation d'Athanase; quelques-uns seulement, Lucifer de Cagliari, Eusèbe de Verceil, Denys de Milan, le prêtre Pancratius, le diacre Hilaire restent fidèles et prennent la route de l'exil. Libère leur envoie ses félicitations ; Constance fait enlever Libère de Rome, la nuit, l'amène à Milan, au palais impérial, et, après avoir vainement tout épuisé, l'expédie en exil à Bérée, au fond de la Thrace. Il offre ensuite le siège de Rome au diacre Félix, qui accepte et se laisse consacrer à Milan, au palais. On était à la fin de 355.

Constance se croyait débarrassé de Libère. Mais voici que, quinze mois plus tard (avril 357), parmi les fêtes d'un triomphe qu'il se fait décerner à Rome même, une députation de dames romaines vient réclamer son pasteur. — Mais votre pasteur est avec vous, reprend Constance, c'est Félix. — Point du tout, expliquent les dames ; Félix est l'objet de la réprobation universelle, le vrai pasteur est à Bérée.

Ceci est une révélation pour Constance. Il y a donc encore une question romaine ! Le sacre de Félix n'a pas tout tranché ! Il faut recommencer à causer avec le pape, avec celui que les fidèles continuent à regarder comme le vrai pape. Constance convoque à Sirmium (vers juin 358) un concile où ne figurent guère que les évêques de la cour impériale : mais ils ont avec eux, cette fois, l'exilé de Bérée, Libère. Qu'a fait Libère à Sirmium ? Quelle formule a-t-il souscrite ? A-t-il même souscrit quelque chose ?

M. Saltet pense (avec la plupart des historiens, et nous-mêmes avons exposé ici cette opinion) qu'il a souscrit une formule qui « n'était nullement hérétique, mais qui avait le défaut de n'être pas aussi explicite qu'il aurait fallu. » — M. Turmel écrit que Libère « consentit à condamner l'homoousios, à dire que le Fils n'est pas de la même substance que le Père ». Non, Libère n'a pas dit cela ; il ne l'a pas dit, quand même il serait vrai qu'il a condamné l'homoousios : car, si vraiment il l'a condamné, ce n'est que le mot qu'il a condamné, et non point la chose, attendu que, comme le dit M. Turmel lui-même, il n'a condamné que ce qui avait été condamné au siècle précédent dans Paul de Samosate, et l'abus que faisaient de ce terme certains hérétiques. — Mais il n'est pas sûr que Libère ait rien signé ; parmi toutes les calomnies dont sa mémoire a été poursuivie, la vérité ne s'est point fait jour encore : le P. Grisar, qui n'a rien du tempérament apologétique et que plusieurs même en Allemagne estiment trop peu respectueux des traditions, le P. Grisar écrit, dans sa *Geschichte Roms und der Päpste* (t. I, p. 255, Fribourg 1901) : « Il n'est aucunement établi historiquement qu'à la fin de son exil, courbé et brisé, il se soit laissé aller à signer ce qu'on appelle la IIIe formule de Sirmium, qui affaiblissait l'expression nicéenne de la foi. Encore moins peut-on parler d'une adhésion proprement dite à l'hérésie. »

Si quelqu'un, à cette date de 358, était vaincu et brisé, c'était bien plutôt Constance. Il autorise Libère à rentrer à Rome, mais à quelle condition ? Félix restera évêque de Rome, les Romains auront deux évêques, Félix et Libère occuperont ensemble le Siège apostolique, exerceront de concert les fonctions épiscopales, gouverneront ensemble l'Eglise !

Cette belle combinaison ne tient pas un instant devant le bon sens populaire. Le retour de Libère à Rome est un triomphe indescriptible : « Un Christ, un évêque ! » s'écrie le peuple : Félix quitte Rome (été de 358), tente un retour offensif et doit capituler de nouveau devant l'indignation des fidèles, reste alors dans l'obscurité jusqu'à sa mort (22 novembre 365). Libère mourut l'année suivante, universellement aimé et estimé. — On a découvert (il y a vingt-cinq ans) une inscription tumulaire qui est anonyme, mais qui se rapporte certainement à un pape, et très probablement à Libère (malgré les efforts de Mommsen et de Funk pour la rapporter, le premier à l'antipape de Libère, Félix II, le second à saint Martin I) :

libre : — « Le dogme de l'avenir, c'est non le dogme en décret, mais le *dogme libre,* thèse morale, philosophique et religieuse, autour de laquelle se groupent, *spontanément et en vue de l'action,* des individualités ou des collectivités solidaires. »

elle célèbre un pontife *Divinæ legis sincero corde magistrum... confessor potens... sine felle columba.*

On trouvera, sur ces questions si compliquées et en particulier sur les quatre formules dites de Sirmium, une fort bonne orientation dans le *Manuel* de Kraus, trad. fr., 3e édit., t. I, p. 256 sqq. — Sur la place prise, c'est-à-dire usurpée par l'antipape Félix dans le *Liber Pontificalis*, on lira le travail susmentionné de M. Saltet : la première rédaction du *Liber Pontificalis* ne contenait pas de notice sur ce Félix, qui était seulement mentionné dans la notice de Libère : Félix n'a de notice que dans une rédaction postérieure, et c'est de cette seconde rédaction qu'il passe dans l'histoire puis dans le Martyrologe romain (au 29 juillet) sous le nom de *saint Félix II*[1]. Cette nouvelle rédaction du *Liber pontificalis* est le résultat 1° du dénigrement croissant de la mémoire de Libère, par suite des fausses lettres attribuées à Libère et à Eusèbe et insérées dans les *Fragmenta ex opere historico* de saint Hilaire, — et 2° de la réhabilitation de Félix, par suite d'une confusion de ce Félix avec deux martyrs du même nom, le martyr Félix de la voie de Porto (dans la notice de Libère) et le martyr Félix de la voie Aurélienne (dans la notice de Félix).

V. — *Echos d'Orient*, nov. 1906, article longuement documenté du P. Jugie sur la doctrine du Purgatoire dans l'Eglise grecque. Le patriarche Anthime, dans son factum de 1895, reproche à l'Eglise romaine son dogme du Purgatoire : la vérité est que, sur ce point, l'Eglise grecque s'est contredite, et la contradiction existe, non pas seulement entre les théologiens, mais entre les diverses confessions de foi de l'orthodoxie.

D'un côté la confession de foi de Dosithée, patriarche de Jérusalem, telle qu'elle fut approuvée au synode de Jérusalem en 1672 et telle qu'elle est reçue actuellement encore dans l'Eglise orthodoxe comme écrit symbolique authentique, enseigne clairement l'existence d'un châtiment temporel après la mort, pour ceux qui ont quitté cette vie avec le seul repentir de leurs péchés mortels, sans avoir eu le temps de faire des fruits de pénitence : « et c'est à bon droit, dit Dosithée, que l'Eglise catholique a, dès l'origine, donné à ces exercices (prières, larmes, génuflexions, veilles, aumônes, toutes sortes d'œuvres de charité) le nom de *satisfaction*, ἱκανοποίησιν. »

D'autre part, la confession ou ὀρθόδοξος ὁμολογία de Moghila enseigne qu'il n'y a pas de peine temporelle due au péché pardonné, et que le péché ne saurait être effacé sans que toute peine satisfactoire soit remise en même temps parce qu'il n'y a que Jésus-Christ qui satisfasse et que ses satisfactions sont surabondantes : donc, ni Purgatoire dans l'autre monde, ni valeur satisfactoire aucune à l'épitimion ou pénitences imposées par le prêtre en confession.

C'est cette seconde confession de foi qui est reçue aujourd'hui universellement (ou à peu près) chez les orthodoxes et qui est enseignée partout, dans les écoles et les catéchismes, en pays grec comme en pays slave.

Par où l'on constate, une fois de plus, que l'orthodoxie grecque, placée entre deux doctrines opposées entre lesquelles elle est libre de faire son choix, incline délibérément vers celle qui accentue le plus son éloignement de l'Eglise romaine.

C'est là une tactique chez eux. — Plusieurs, chez nous, ont suivi une tactique opposée, la tactique des apologistes à outrance, qui consiste à atténuer la vérité et l'expression de la vérité, de façon à accuser un minimum de divergences : tactique qui procède sans doute d'un bon naturel mais qui n'en est pas moins condamnée à la stérilité, précisément parce qu'elle est une tactique et qu'elle s'inspire d'une certaine peur de la vérité. — Aussi sommes-nous heureux de citer ici la conclusion, fort bien vue, du travail du P. Jugie :

> Et maintenant, si quelques amis de l'union, animés des meilleures intentions, trouvaient mal que nous fassions ainsi ressortir des divergences plus ou moins laissées dans l'ombre jusqu'à ce jour, nous leur dirions, pour nous justifier, que la méthode d'atténuation pratiquée pendant longtemps à l'égard de l'Eglise grecque n'a produit et ne produira jamais, à notre avis, aucun résultat sérieux. Vu l'irrémédiable décadence, vu l'état de décomposition doctrinale et morale où gît l'orthodoxie, il nous est impossible de croire à un nouveau concile de Florence. On ne peut compter que sur des retours par petits groupes et par individus. Aux âmes avides de vérité, qui vivent dans le schisme, il n'est pas, nous semble-t-il, d'une bonne méthode de laisser croire que presque rien ne les sépare de nous. Il faut, au contraire, leur ouvrir les yeux sur la grandeur du péril qui les menace...

VI. — *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, sept.-oct., nov.-déc. 1906, étude de M. de Labriolle, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), sur *L'argument de prescription.*

On sait ce qu'était la prescription dans le droit romain. Un demandeur vient réclamer tel bien-fonds comme lui appartenant. Le prêteur lui délivre une formule où sont précisés les points sur lesquels le juge désigné devra prononcer. Mais, en tête de cette formule, il libelle, sur prière du défendeur, une restriction conditionnelle déclarant que, si le défendeur a réellement possédé le bien-fonds pendant le délai légal de dix ans, la requête dirigée contre lui sera écartée *a priori*. La *præscriptio* était donc, dit May *(Eléments de droit romain)*, « une fin de non-recevoir permettant au possesseur de paralyser l'action qu'on intentait contre lui pour reprendre la chose. »

[1] Et aussi au Bréviaire romain. Mais le « saint Félix II, pape » dont nous faisons mémoire le 29 juillet, pour n'avoir pas été pape, n'en est pas moins un saint authentique : c'est le saint Félix martyr de la *via Portuensis*, qui a été identifié plus tard avec l'antipape (comme il sera dit plus bas), mais dont le martyre en effet a eu lieu le 29 juillet (tandis que l'antipape Félix est mort le 22 novembre et ne semble pas être mort de mort violente).

C'est cette procédure que Tertullien transporte dans le domaine théologique. Les hérétiques, — *in casu* les Gnostiques, — s'arrogent le droit de disserter sur les Ecritures ; ils les interprètent arbitrairement ; parfois même ils les corrigent et les mutilent. Or, toute la question se ramène à ceci : Ont-ils le droit d'y toucher ? A qui les Ecritures appartiennent-elles ? Une fois établi qu'elles sont la propriété de l'Eglise catholique qui en est l'héritière par voie de transmission légitime opérée par le Christ, — ce point décidé dispensera de plaider sur le fond : pas de discussion avec les hérétiques !

On sait quelle a été la fortune du traité de Tertullien et qu'il n'en est guère de toute son œuvre qui ait été plus lu, plus admiré, plus souvent utilisé par la théologie moderne depuis le XVI^e^ siècle. Et si l'on regarde à la multitude d'éditions à part et de traductions qui en ont été données au XVI^e^ siècle et au XVII^e^, il semble bien que le *De Præscriptione* fut alors comme une sorte de *tract* de propagande catholique.

En faire un tract, c'était bien en effet entrer dans la pensée de Tertullien. C'est surtout vis-à-vis de ceux à qui vont les tracts, que l'argument de prescription trouve sa grande utilité. C'est aux gens médiocrement initiés aux choses de l'esprit, aux gens occupés, aux gens à qui une étude personnelle de la religion est impossible, — à la grande majorité des fidèles donc, — que songe Tertullien. *Nam et multi rudes, et plerique sua fide dubii, et simplices plures quos instrui, dirigi, muniri oportebit,* dit-il ailleurs *(De resurr. carnis)* :

Des esprits d'une culture raffinée, et dont la subtilité séduisante n'est jamais prise au dépourvu (écrit M. de Labriolle, parlant des contemporains de Tertullien), s'ingénient à souffler leurs inquiétudes ou leur scepticisme aux naïfs qui les écoutent. De là, pour beaucoup, surtout pour ceux qui se piquent d'intellectualisme, de mortelles anxiétés, et parfois pis encore. Il ne faut plus que pareil scandale se reproduise. Si Tertullien arrive à démontrer aux masses catholiques que sûrement elles possèdent la vérité et qu'elles peuvent exclure de toute contestation ceux qui parlent contre la foi telle que l'Eglise l'enseigne, quel pas décisif et quel support pour les consciences un peu hésitantes ! Toute dispute deviendra dès lors inutile, puisqu'il sera démontré que les hérétiques n'ont pas le droit de disputer. Et ainsi sera abolie pour les chrétiens encore fidèles la tentation même de s'approcher du redoutable engrenage où plusieurs déjà se sont laissés agripper.

Les fidèles ont besoin, dans les temps troublés, qu'on leur propose une garantie de vérité très simple et immédiatement intelligible. C'est ce que fait pour eux la prescription, qui tout à la fois les met en défiance contre les tentations du dehors et leur propose la prestigieuse image de la Tradition catholique. Ils sont désormais tranquilles ; et c'est justement ce que veulent ceux qui ont charge d'âmes et qui gardent le souci primordial de maintenir les masses croyantes dans la sérénité d'une foi inentamée.

Voilà l'immense service qu'a voulu rendre et qu'a rendu Tertullien. Voilà quel est l'office propre de son argument de prescription. Hors de là, le maniement en devient plus délicat ; et l'on ne saurait en faire une panacée universellement efficace pour tous les esprits malades, encore moins un instrument de conquête. Il est très précieux pour mettre à l'abri la foi chez la masse des fidèles qui n'ont pas le temps d'étudier plus longuement et à qui Dieu ne demandera pas un autre compte de l'emploi de leur intelligence ; mais il ne saurait ni dispenser d'études plus approfondies ceux qui en ont le temps et donc la vocation, ni ramener les égarés [1]. Aux théologiens et aux apôtres il faut davantage.

Les théologiens d'ailleurs l'ont compris ; et M. de Labriolle établit, par l'histoire, comment nos grands polémistes, du XVII^e^ siècle par exemple, un Richelieu, un Nicole, après avoir tous commencé par brandir d'un geste de menace le célèbre argument, l'ont ensuite... remis dans sa gaîne.

Quant aux apologistes qui seraient tentés de l'employer sans l'entourer des garanties qu'exige l'histoire non moins que la théologie, le P. Bainvel signalait naguère l'écueil (dans son ouvrage *De Magisterio vivo et Traditione)* :

Ut hoc argumentum optimum est ac validissimum si eo recte utaris, ita cavendum est ne præscriptionis nomine ignorantiam tegas aut defectum argumentorum, ne illud temere usurpes aut legem evolutionis humanæ negligas. Aliquando enim contigit ut præscriptio contra leges historiæ et criticæ malis causis in subsidium vocaretur.

VII. — Un de nos distingués lecteurs nous invite à parler ici de l'importante communication faite par M. Dastre (de l'Académie des Sciences) le 25 octobre dernier, à la séance annuelle des cinq Académies, au sujet des travaux biologiques de M. Quinton : — « M. Quinton, nous écrit notre correspondant, a, paraît-il, démontré que l'évolution darwinienne popularisée par la théorie de l'homme descendant du singe ne repose sur aucune confirmation scientifique. Il a établi, au contraire,

[1] C'est ce que le P. Maimbourg, auteur d'une *Méthode pacifique pour ramener sans dispute les protestants à la vraie foi sur le point de l'Eucharistie* (1670), s'est vu signifier par un controversiste protestant d'alors, P. Lenfant, dans ses *Fondements de la nouvelle méthode de prescrire renversés* (1672). Lenfant reproche vivement à Maimbourg de tirer à soi le *De Præscriptione* de Tertullien :

« Le but du P. Maimbourg, remarque-t-il, est de nous ramener dans son Eglise ; celui-là tout au contraire (Tertullien) n'a point d'autre pensée que de bannir les hérétiques de la société des chrétiens, et de détourner ces derniers de toute communication avec ces misérables. »

Ce Maimbourg, qui toute sa vie fut un gallican forcené, fut, peu après, expulsé (1682) de la Compagnie de Jésus par ordre d'Innocent XI. Il mourut d'apoplexie en 1686 (né à Nancy 1610). Plusieurs de ses ouvrages sont à l'Index : *Histoire de la décadence de l'Empire depuis Charlemagne et des différends des Empereurs avec les Papes*, etc. ; — *Histoire du grand schisme d'Occident ; — Histoire du Luthéranisme ; — Traité historique de l'établissement et des prérogatives de l'Eglise de Rome et de ses évêques* (condamné par Bref spécial 1685) ; — *Histoire du pontificat de saint Grégoire le Grand* (condamné par Bref spécial 1687).

que la *constance* est la loi de la vie, et que les forces de la nature s'emploient obstinément à maintenir la fixité du *rythme fondamental* des êtres animés. D'après lui, ce qu'on appelle *évolution* n'est qu'une apparence, et la vie reste immuable dans son essence et dans ses conditions. La question est trop importante pour qu'on ne lui donne pas tout le relief et toute la publicité possibles. »

On perçoit, à travers ces lignes, l'écho de polémiques peu sereines et d'enthousiasmes prématurés. C'est, en effet, sous cette forme que beaucoup ont résumé la lecture faite par M. Dastre le 25 octobre dernier. M. Dastre lui-même a dû rétablir la vérité des faits. *(Revue des Deux Mondes,* 1er janvier et 1er février 1907).

La *constance*, ou la fixité *du fonds vital* est une doctrine ; et l'évolutionnisme en est une autre, ou peut en être une autre : s'il cesse un jour d'être une doctrine, s'il vient à faire naufrage et à être démontré radicalement faux, la doctrine de la fixité du fonds vital n'y sera en tous cas pour rien. Ce n'est point ceci qui aura tué cela. Et jusqu'aujourd'hui il n'y a encore rien de tué. L'évolution est une hypothèse et reste une hypothèse possible, après comme avant la séance du 25 octobre.

Il y a, dans les êtres vivants, deux choses : la forme et la vie : — la *vie*, qui a pour support une matière, la matière vivante avec ses propriétés statiques et dynamiques ; — et, d'autre part, la *forme* des corps, la configuration des édifices animés avec ses traits spéciaux de surface ou d'ossature.

Longtemps l'histoire naturelle s'est bornée à l'étude des formes visibles, soit extérieures, c'est-à-dire d'aspect, soit intérieures, c'est-à-dire de structure. La zoologie, la botanique ont été surtout des sciences anatomiques ou *morphologiques*, c'est-à-dire attachées exclusivement à la description des formes.

Plus tard seulement, au milieu du XIXe siècle, et grâce aux travaux de Claude Bernard, a été créée la *physiologie générale* (avec son annexe, l'anatomie *générale)*, science nouvelle qui envisage les manifestations de la substance vivante, abstraction faite des figures qu'elle revêt, c'est-à-dire qui étudie le fonds vital ou les inexprimables qualités dont l'ensemble forme le *quid commune*, le fonds commun à tous les êtres vivants, fonds partout reconnaissable et partout conservé à travers les variétés ou les variations morphologiques ; — fonds qui repose sur la *communauté de la structure anatomique* chez tous les êtres vivants, l'analyse microscopique ayant montré que tous sont résolubles en cellules ou organites élémentaires équivalents [1] ; — sur la *communauté de composition chimique* de la matière vivante, l'analyse chimique ayant révélé l'analogie de composition de tous les protoplasmes [1] ; — sur une *communauté d'évolution* qui amène l'être à grandir et à se développer jusqu'à ce qu'il se divise ; — sur une *propriété de reproduction ;* — et enfin et surtout sur une *propriété d'accroissement ou nutrition* qui consiste en une relation d'échanges avec le milieu ambiant.

Mais au début, quand Claude Bernard posa les principes de cette nouvelle science, personne ne s'avisa qu'elle dût porter ombrage aux sciences morphologiques. Zoologie et botanique d'un côté, physiologie générale de l'autre, formaient des domaines distincts, des états indépendants, mais non point ennemis. Les physiologistes ne voyaient rien qui contredît leur principe dans les doctrines ou hypothèses fondées sur la considération des formes, de leurs enchaînements, de leur succession. Et réciproquement, les naturalistes les plus évolutionnistes ne se jugeaient point du tout gênés par l'affirmation d'un fonds vital commun à des êtres dont les formes seules et les degrés de complication structurale les intéressaient.

Ce n'est que plus tard, quand ces graves problèmes passent des mains des savants aux publicistes ou aux philosophes aprioristes, c'est alors seulement que les affaires se brouillent. Et nous avons des publicistes ou des apologistes improvisés qui, s'imaginant que cette permanence du fonds vital est une découverte d'aujourd'hui,

[1] Tous les êtres vivants sont formés, ou bien d'un organite, d'une cellule (protozoaires et protophytes), ou bien d'un assemblage de cellules (métazoaires et métaphytes) groupées suivant un plan qui préserve l'animal ou la plante de ressembler à une cohue désordonnée. — C'est ainsi que l'animal nous apparaît comme une *multitude*, selon le mot de Gœthe, une *nation*, selon le mot de Hegel, une *cité*, selon une comparaison chère à Claude Bernard. Les citoyens de cette cité, les éléments anatomiques ont en eux-mêmes le ressort de leur vie ; ils vivent de même ; ils digèrent, respirent, se nourrissent sensiblement de la même façon, comme le font tous les hommes : et c'est là le fonds vital commun (même base d'alimentation, eau et matériaux azotés et ternaires analogues, même gaz vital, même besoin d'enlever et de porter hors de l'enceinte les déchets et matières usées, très semblables en tous points). — Mais, en outre, chacun à sa tâche particulière, son métier, sa profession, son industrie, ses talents, par où il contribue à la vie sociale. Il est, en même temps qu'un être autonome, un élément de l'ensemble, une pierre de l'édifice municipal ou national.

[1] Non que le protoplasme soit une substance unique ; il n'y a point un seul protoplasme, il y en a une infinité, autant que d'individus distincts et peut-être de parties distinctes dans l'individu. Mais tous ont une composition très analogue, et leur variété ne repose que sur des différences extrêmement faibles. Et, en négligeant les minimes variations individuelles, spécifiques, génériques et ordinales, on peut parler au singulier du protoplasme et de la matière vivante. Tous ont une composition typique analogue qui se ramène à un mélange de matières protéiques à noyau hexonique ou de polypeptides. — On a comparé les protoplasmes d'êtres très inférieurs, d'organismes monocellulaires de champignons myxomycètes, de globules de levure, aux protoplasmes de cellules libres (leucocytes) d'animaux très élevés (mammifères) : la nature des composants protéiques libérés par la désagrégation du protoplasme a été trouvée la même : mêmes hydrates de carbone, mêmes graisses, mêmes sels minéraux, mêmes ferments. Ce n'est pas sur la nature des substances que porte la différence, mais sur leur nombre : en passant de la cellule œuf à l'organisme adulte, ou de l'organisme inférieur à un organisme plus élevé, le nombre des substances protéiques augmente par suite de modifications dans les rapports quantitatifs de composés chimiques d'ailleurs identiques.

crient à la faillite du transformisme. Et nous avons, au camp opposé, des philosophes qui se trouvent déçus parce qu'ayant fait de l'évolution (et de l'évolution rapide) l'unique loi du monde vivant, ils aperçoivent tout à coup un ordre de phénomènes qui résiste à cette loi ou plutôt qui lui obéit plus lentement. — Mais, dit M. Dastre, les naturalistes et les physiciens sont plus habitués à ces restrictions de lois prétendues d'abord universelles. Ils admettent parfaitement que le transformisme peut consister en une simple variation des formes animales. Ils ont appris jadis, sans étonnement, que « ce qui change, ce qui se transforme, ce qui s'adapte, c'est la forme, c'est l'ossature, c'est l'apparence extérieure des êtres... » Il y a beaux jours qu'ils ont entendu des formules comme celle-ci : « Le nombre des formes animales peut être infini, la matière dont elles sont constituées reste unique... » Avec les restrictions convenables, rien n'est plus vrai que cette assertion, et rien n'est moins neuf.

La lecture que fit M. Dastre le 25 octobre dernier était consacrée à un sujet fort modeste. Il s'agissait d'exposer les principes sur lesquels repose la cure par déchloruration, découverte thérapeutique récente due à M. F. Widal et à ses élèves : matière un peu aride, que l'auteur essaya d'élargir en terminant son exposé par quelques réflexions générales. Considérant les cellules vivantes dont l'assemblage constitue les organismes supérieurs, il comparait une fois de plus le corps de l'homme ou de l'animal à une cité populeuse dont ces cellules seraient les citoyens anatomiques :

Si, d'un animal à l'autre, ces organites élémentaires sont assemblés en des formes architecturales différentes, ils vivent pourtant de la même manière, s'alimentent, digèrent, respirent, excrètent de même, détruisent et édifient de la même façon les principes chimiques immédiats. Le *fonds vital* est commun à tous, et *presque fixe*.

Au contraire, les assemblages morphologiques en organes, appareils, formes individuelles, formes spécifiques, sont prodigieusement diversifiés. — Si l'on met cette unité du fonds vital en regard de l'infinie variété des formes, des structures, des aspects, on ne peut s'empêcher de comparer l'œuvre de la nature à celle d'un fondeur qui jetterait dans des moules spécifiques, à chaque instant modifiés et adaptés aux besoins du jour ou aux suggestions de l'heure présente, un métal toujours le même. Et, ainsi, en face du transformisme illimité, effréné, éperdu des formes zoologiques, se dresse en un saisissant contraste la fixité relative du fonds physiologique.

Mais, dans cette opposition entre la fixité relative du fonds vital et la variété des formes vivantes, M. Dastre veut que l'on voie un contraste suggestif, et non une contradiction irréductible, un antagonisme imaginaire. Et il résume ainsi le débat dont son travail a été l'occasion :

Qu'ai-je dit d'essentiel? Deux choses.

Soit à la séance de l'Institut, soit dans mon article du 1er janvier, j'ai dit que l'on nous offrait des vieilleries comme des nouveautés. Et c'est le premier point. Le fixisme physiologique et le transformisme morphologique sont deux bonnes anciennes doctrines classiques qui ont bercé notre enfance. — J'ai dit, de plus, que ces deux doctrines coexistent sans s'exclure ou s'absorber, comme le veut l'école nouvelle; et c'était mon second point. — Des deux parts, je crois avoir cause gagnée [1].

VIII. — *Hochland* (janvier 1907) achève un travail de M. Henri Löwe sur *Le contenu moral et civilisateur de la révolution russe* : très dur, comme on pouvait s'y attendre, et très agressif; s'indigne de voir la Russie faire le jeu de l'Angleterre, entrer dans les combinaisons anglaises, devenir pays de protectorat anglais : si la Russie est à bout de ressources, elle doit être une sphère d'influence allemande, et non anglaise. Et notre auteur sonne la guerre sainte contre les Slaves, à la manière d'Henri le Lion et des farouches Césars tudesques (à la manière de Mommsen, le prince des savants allemands, qui écrivait, il y a quelques années, qu'avec les Slaves il n'est d'autre politique que les coups; que les coups sont le seul argument qui puisse pénétrer dans des têtes slaves), — sans excepter de sa colère les pauvres enfants de Pologne qui ne veulent pas apprendre la mondiale langue allemande. — (*Hochland* est une revue catholique, prétend même être la plus grande revue catholique d'Allemagne).

Les origines du choral luthérien, par E. Rœhrich (*Revue chrétienne*, protestante, juin et août 1906) : c'est la légende qui a fait de Luther le créateur du choral évangélique; elle lui a attribué une bonne vingtaine de mélodies. Il faut en rabattre. Les découvertes de la paléographie établissent que la plupart de ces mélodies sont antérieures à Luther : il en reste cinq seulement qui pourraient être de Luther, mais dont il n'est pas prouvé qu'elles soient en effet son œuvre. — Quoi qu'il en soit, il garde la gloire, dit M. Rœhrich, d'avoir sauvé de l'oubli bon nombre des vieux chants d'église, d'avoir enseigné à ses disciples à les adapter à des cantiques nouveaux, de leur avoir assuré une place d'honneur au culte : — « Après avoir infusé un esprit nouveau au cantique un peu fruste des ancêtres, il l'a utilisé pour le culte et lui a assuré la durée. Sans lui, ces chants, faute d'être agréés par la hiérarchie romaine, eussent été oubliés et perdus. Grâce à lui, une importante sélection a été faite parmi les œuvres musicales les plus remarquables du passé... Il a été le conservateur intelligent du vieux cantique, également éloigné d'une routine servile et d'un radicalisme capricieux. » — Tout cela ne se serait-il donc pas conservé sans lui ? et les peuples catholiques ne sont-ils pas autre-

[1] Lire, dans *Pensée contemporaine* du 25 décembre 1906, un bon article : *La science moderne et la philosophie*, à propos du livre de M. Emile Picard (membre de l'Institut et professeur à la Sorbonne), *La science moderne et son état actuel*, in-12, Paris, Flammarion 1905.

ment riches de ces vieilles mélodies que les peuples protestants ?

Nous avons tous souvenance d'avoir lu, dans Rodriguez ou ailleurs, les histoires stupéfiantes qui mettent en scène la chasteté des moines pakhômiens, leurs tentations extraordinaires, leurs chutes quelquefois. Ce sont là des légendes, d'origine postérieure et arabe ; les documents anciens, seuls dignes de foi, n'en disent rien. M. Ladeuze, dans sa thèse très remarquable pour le doctorat en théologie de Louvain [1], compare entre eux les deux ordres de documents et constate que le légendaire d'Arabie a introduit à plaisir des crimes de luxure et des leçons morales uniquement dirigées sur ce point, là où les sources sont muettes ou présentent les faits tout autrement. Sans doute, le légendaire d'Arabie avait en vue un état moral nouveau et voulait peut-être obvier à des scandales qui se faisaient plus fréquents. Mais il ne faut pas juger sur ce légendaire les moines de la Haute-Egypte, comme le fait complaisamment M. Amélineau [2] qui a généralisé, imaginé même des faits qui ne sont dans aucun document, et résumé son opinion dans cette phrase : « En somme, pour quelques exceptions brillantes, il y eut des centaines et des milliers de gens criminels : c'est là le bilan de l'Egypte monacale. » M. Ladeuze apporte dans la discussion de ces délicates questions sa connaissance directe des textes et la rigueur scientifique de sa critique, et conclut : « S'il y eut des chutes charnelles dans les monastères pakhômiens, elles y restèrent toujours rares et exceptionnelles. »

Pascal et l'expérience du Puy-de-Dôme, par Félix Mathieu *(Revue de Paris*, 1er et 15 avril, 1er mai 1906) : publication écrasante pour Pascal. Ce n'est pas seulement contre les Jésuites que Pascal a menti ; il a menti aussi sur le terrain scientifique, par vanité et pour s'approprier l'honneur de découvertes qui ne lui appartenaient pas. On pourra lire, en manière de *confirmatur*, l'essai de défense tenté par M. Abel Lefranc qui s'est empressé au secours de son semi-coreligionnaire Pascal (M. Abel Lefranc est protestant) *(Revue Bleue*, 11, 18 et 25 août, 8 septembre 1906) : ce serait à croire que M. Abel Lefranc porte malheur aux causes qu'il touche. — Voici la conclusion de M. F. Mathieu : — « La lettre que Pascal dit avoir écrite le 15 novembre 1647 à son beau-frère Périer pour le prier de monter sur le Puy-de-Dôme, est un faux, et *ce faux est le couronnement de tout un système d'artifices par lequel Pascal a tenté de s'approprier l'hypothèse de la pression atmosphérique* que nous devons à Kepler, Isaac Beeckman, Baliano et Torricelli, et *a réussi à s'approprier les inventions qui apportèrent la vérification expérimentale de cette hypothèse :* l'expérience du vide dans le vide, qui appartient à Auzout, et l'idée de l'expérience du Puy-de-Dôme, qui appartient à Descartes » [1].

[1] *Etude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, par Paulin Ladeuze, Louvain, J. van Linthout. Saint Pakhôme, né vers 292, enrôlé comme soldat vers 313 ou 314, moine en 314 ou 315, † 9 mai 346, est le véritable créateur du cénobitisme : auparavant, il y avait des moines au sens étymologique du mot, c'est-à-dire des ascètes isolés, des ermites : c'est Pakhôme qui a créé le couvent. Au moment où il s'est donné à la vie religieuse, un mouvement se manifestait bien en ce sens, les cellules se rapprochaient, on aimait à prendre les directions d'un personnage vénéré, il y avait même à des dates irrégulières des réunions de prière et d'édification : l'époque était mûre pour la réforme pakhômienne, mais c'est bien saint Pakhôme qui en est l'auteur. Personne avant lui n'avait eu l'idée d'établir ces trois lois essentielles du cénobitisme : l'autorité constamment présente d'un chef unique, la vie sous le même toit, la répétition régulière d'exercices communs. — Voir M. Paul Lejay, *Revue d'Hist. et de Litt. religieuses*, janv.-février 1906.

[2] M. Amélineau, prêtre apostat (jadis professeur au Petit Séminaire de Paris), est un égyptologue des plus érudits. Mais, même ses pairs en égyptologie et en rationalisme lui ont déjà fait remarquer qu'il manque de sérénité et apparaît trop visiblement dominé par la malveillance quand l'Eglise et les gens d'Eglise sont en cause.

[1] Il faut lire par le menu l'argumentation rigoureusement documentée de M. F. Mathieu. — Un exemple de la fausseté de Pascal : on sait que l'expérience du Puy-de-Dôme fut faite le 19 septembre 1648 par Périer assisté de deux de ses collègues à la Cour des Aides, du minime Bannier, du médecin La Porte et du chanoine Mosnier ; — Pascal, si on l'en croit, la renouvela quelque temps après à Paris, au haut et au bas de la tour Saint-Jacques-la-Boucherie (église détruite pendant la Révolution, mais la tour en est restée), — puis, en novembre ou décembre de la même année 1648, fit imprimer une brochure de 20 pages in-4° : *Récit de la Grande Expérience de l'Equilibre des Liqueurs, projetée par le sieur B. P.* (Blaise Pascal) etc. (ce qui était faux), et ajoutait, en manière de proclamation finale :

« Mon cher lecteur, le consentement universel et la foule des philosophes concourent à l'établissement de ce principe, que la nature souffrirait plutôt sa destruction propre que le moindre espace vide. Quelques esprits des plus élevés en ont pris un plus modéré ; car encore qu'ils aient cru que la nature ait de l'horreur pour le vide, ils ont néanmoins estimé que cette répugnance avait des limites et qu'elle pouvait être surmontée par quelque violence ; mais il ne s'est encore trouvé personne qui ait avancé ce troisième : que la nature n'a aucune répugnance pour le vide, qu'elle ne fait aucun effort pour l'éviter et qu'elle l'admet sans peine et sans résistance. »

Il ne s'est encore trouvé personne ! Et Torricelli, qui a écrit tout cela quatre ans auparavant, presque dans les mêmes termes, dans une lettre que Pascal connaît, comme tous les amis de Mersenne ! Torricelli a écrit, le 11 juin 1644 : — « Beaucoup de gens ont dit qu'il est impossible de produire le vide, d'autres qu'on peut en produire, mais non sans résistance de la nature et sans peine. Je ne sache pas que personne ait jamais dit qu'on peut le produire sans peine et sans aucune résistance de la nature. »

M. F. Mathieu caractérise sévèrement la manière polémique de Pascal :

« L'audace de ces mensonges, dit-il, est impressionnante, mais plus encore peut-être, l'habileté des artifices par lesquels Pascal sait leur donner l'apparence de la vérité. Il sait parler au cœur, c'est-à-dire troubler l'esprit par des états de sensibilité qu'il y fait naître ; il imite à s'y méprendre la hautaine indignation de l'honnête homme qu'on calomnie, le dégoût du vrai savant pour les commérages d'un bavard ignorant, la douceur et l'onction du chrétien qui pardonne. Quand le lecteur est suggestionné, quand son jugement est prévenu, son attention et son discernement endormis, il le noie dans un flot de fallacieuses précisions, de menus faits qui semblent incontestables parce qu'ils sont circonstanciés, pour aboutir à une fière mise en demeure d'avoir à vérifier tous ses dires... »

M. Abel Lefranc, — après avoir rappelé que la plu-

Innocent XI et l'extension de la Régale d'après la correspondance confidentielle du cardinal Pio avec l'empereur Léopold Ier, par Marc Dubruel *(Revue des Questions historiques,* janvier 1907) : documents inédits qui montrent l'opinion que les contemporains se sont faite de cette affaire de la régale, brûlante en France depuis Henri IV (les légistes voyant dans la régale un droit propre de la couronne, donc universel, en vertu du domaine éminent du souverain sur tous les biens-fonds du royaume, — le clergé au contraire y voyant un droit spirituel où la couronne ne pouvait prétendre que par une pure concession de l'Eglise), — tranchée par la déclaration royale du 10 février 1673, — portée à Rome en 1677 par les deux évêques jansénistes Pavillon et Caulet (Innocent XI élu pape en 1676), — menée d'abord avec beaucoup de souplesse et de ménagements de part et d'autre, — engagée à fond en janvier 1681 par les coups de vigueur du pape qui déjoue ensuite la diplomatie cauteleuse du cardinal d'Estrées (envoyé par le roi en février 1681 pour gagner du temps et amuser le tapis par une vaine apparence de vagues négociations), — puis passée au second plan des préoccupations du Pontife devant les menaces de l'Assemblée gallicane de 1682.

L'évêque de Grenoble, Et. Le Camus, écrivait à l'abbé de Pontchâteau, le 22 oct. 1676 : « Je ne sais si saint Thomas de Cantorbéry eût voulu mourir pour cela (la régale). » — Faut-il accuser le pape d'intransigeance excessive ?

« La réponse sera différente, dit M. Dubruel, selon qu'on sera plus douloureusement ému de la perte des âmes pour qui ce conflit fut une occasion de ruine, — ou plus profondément convaincu de la nécessité pour une Eglise qui compte seize siècles derrière elle et qui devant elle voit s'ouvrir des siècles en nombre illimité, d'affirmer quelquefois et de défendre contre les empiétements silencieux de puissances amies elles-mêmes l'intégrité de ses principes essentiels. »

La question de la régale en était venue au point où l'on devait dire : « C'est ici la cause de Dieu ! » C'est là-contre que va se heurter le cardinal d'Estrées quand il pressera le pape de ne pas poursuivre une résistance inutile. — « C'est en public qu'on a violé l'immunité de l'Eglise, c'est en public que doit se produire la réparation ! » dira Innocent XI quand le roi, lassé de la lutte, proposera une capitulation où il sauverait au moins la face.

Sanctorum Communionem, par dom Germain Morin, bénédictin de Maredsous *(Revue d'Hist. et de Littér. religieuses,* mai-juin 1904) : discussion critique sur l'origine et le sens primitif de cet article du Symbole. — Origine incertaine : il n'est pas prouvé que l'Eglise de Rome l'ait inséré dans son Symbole avant l'époque carolingienne ; mais il y avait longtemps que des Eglises particulières, notamment en Dacie, en Gaule, en Espagne, aux Iles Britanniques, le connaissaient. Harnack en fait honneur au célèbre évêque Niceta de Remesiana (vers 400) : mais certainement il faut remonter plus haut, puisque dès le temps de Niceta, dès le ve siècle, de nombreux fragments de sermons témoignent que l'on ne s'entendait pas sur la signification précise de ces deux mots : si l'insertion en avait été récente, on en aurait su le sens exact, et il faut qu'elle ait été assez ancienne pour qu'on ait fini dès cette époque par en perdre de vue le motif réel et primitif (les uns entendaient *sanctorum*, au masculin, des *saints*, c'est-à-dire des fidèles défunts qui ont mérité d'avoir part à la félicité éternelle, — les autres, au neutre pluriel, de la participation aux choses saintes, aux sacrements, aux dons de l'Esprit-Saint, soit en cette vie soit en l'autre. Le grec τῶν ἁγίων laisse prise à la même obscurité grammaticale ; ces deux sens se trouvent dans les sermons 240, 241 et 242 attribués à saint Augustin et qui sont probablement de provenance gallo-romaine ; ils se retrouvent chez les théologiens de l'époque carolingienne ; au XIIe siècle encore, Yves de Chartres et Abeilard admettent qu'on peut voir dans *sanctorum* un génitif neutre de *sancta ;* et une version normande du *Credo*, du XIIe siècle également, traduit : « *la communiun des seintes choses.* »)

Si ces deux mots du Symbole avaient apparu d'abord en milieu romain, on y pourrait voir une variante de la formule du Canon romain : *Communicantes, et memoriam venerantes*, formule qui d'ailleurs est inconnue à toutes les autres

part de nos journaux et périodiques ont fait valoir la dialectique saisissante, impeccable du travail de M. F. Mathieu, sans formuler aucune objection, — ajoute avec angoisse :

« Si Pascal est réellement un faussaire, c'est toute la valeur morale des *Pensées*, toute la signification dialectique des *Provinciales* qui s'écroulent du même coup ; c'est une des plus belles, une des plus grandes pages de la littérature française qui se trouve quasi déchirée... Ce grand *patient*, dont la vie ne fut qu'une longue douleur, ne saurait-il donc trouver, par delà le tombeau, la paix et le repos définitifs ? »

Ah !... Non, de ce qu'un homme a menti quand il avait intérêt à mentir, il ne s'ensuit pas qu'il faille *déchirer* tout ce qu'il a écrit. Cet homme reste capable de sincérité dans les questions où nul motif intéressé ne vient troubler son jugement ou égarer sa conscience. Seulement il est clair que, si cet homme s'engage dans une polémique, il y aura lieu de vérifier de très près ses affirmations. Et ce n'est pas d'aujourd'hui que « la signification dialectique des *Provinciales* » s'est « écroulée ! » Mais ceci ne touche en rien à la « valeur morale des *Pensées* » qui est indépendante du nom et de la signature de Pascal. On ne peut pas dire non plus que Fénelon, dans l'affaire du quiétisme, ait été la sincérité faite homme : en quoi cela atteint-il son *Existence de Dieu* ou son *Education des filles ?* Bossuet lui-même a risqué une affirmation dont il serait difficile de prouver qu'il en ait été convaincu. Rappelez-vous le mot de Royer-Collard sur « l'âme de la polémique ! »

M. F. Mathieu *(Revue de Paris,* 1er mars 1907) répond à des observations de MM. Brunschvicg et Duhem, qui d'ailleurs n'ont point ébranlé sa thèse (M. Duhem lui sert plutôt à l'établir et lui fournit l'occasion de réparer une injustice commise involontairement à l'égard du P. Mersenne).

Dans les livraisons suivantes, 15 mars et 1er avril, il a répondu, — sans peine mais non sans esprit, et du meilleur, — « à l'éloquence de M. Lefranc, assez bon plaidoyer de cour d'assises », où M. Lefranc « a surtout soigné les passions et les mœurs, l'ithos et le pathos », où il s'est « apitoyé sur le cadavre de Pascal, dont j'ai troublé le repos, sur ses mânes que j'ai outragés. »

liturgies et qui est presque sûrement due à l'influence d'une variante biblique qui a toute une histoire, la leçon occidentale de Rom., XII, 13, μνείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες, *memoriis sanctorum communicantes* (tandis que le texte grec porte χρείαις, et notre Vulgate : *necessitatibus).* Mais c'est précisément en milieu romain que notre article semble avoir trouvé le plus tard droit de cité.

Dom Morin pense que l'origine du *Sanctorum communionem* se rattache à la querelle du baptême des hérétiques : pour saint Cyprien et pour Firmilien de Césarée, recevoir dans l'Eglise sans réitération de baptême ceux qui ont été baptisés dans l'hérésie, c'est être « traîtres à l'Eglise » *(ecclesiæ proditores),* c'est introduire dans l'Eglise la *communio malorum, communio impia* qui appelle le châtiment de Dieu. — La querelle, en Afrique, au pays de saint Cyprien, s'accoisa vite, tandis qu'en Asie-Mineure, au pays de Firmilien, nous voyons encore au début du IVe siècle saint Basile le Grand regarder comme probable l'opinion de son prédécesseur Firmilien. — De Césarée de Cappadoce, la formule aurait passé en Arménie, église suffragante (où nous la trouvons en effet), en Dacie (où les Goths eurent pour premiers missionnaires des prisonniers transplantés de Pont et de Cappadoce), à Remesiana et dans le reste de l'Occident conquis par les barbares.

Et ainsi cette formule qui, à l'origine, sur les lèvres de Firmilien, aurait été fort peu orthodoxe, et de portée surtout négative, exclusive de toute *communio malorum,* se serait ensuite, — en pénétrant dans l'Eglise universelle, — élargie, de façon à exprimer l'un des plus touchants aspects de l'Eglise, l'aspect primordial sous lequel elle apparaît en un tel relief à travers les Epîtres de saint Paul, la grande et merveilleuse société des élus de Dieu à travers tous les temps et dans tous les milieux les plus divers, — société dont le P. Gratry veut même retrouver l'image et comme le fondement naturel dans les admirables communications que la science moderne commence à soupçonner entre les âmes : il y a là *(Connaissance de l'âme,* t. I, p. 207-209) une page très curieuse, où l'imagination ne manque pas à se faire sa part, mais qui dans son fond est vraie, d'une vérité dont la plénitude ne nous sera révélée que dans l'autre monde.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Après avoir étudié l'hypnotisme surtout dans Coconnier, Hélot, l'*Ami du Clergé,* je me formai l'opinion suivante sur la question. Faisant abstraction du préternaturel et du spiritisme, je rapportai la moralité de l'hypnotisme ainsi réduit au 5e commandement : *Non occides,* la faisant entrer dans l'explication des droits et devoirs de l'homme envers lui-même. C'est l'objection : « L'hypnotisme fait de l'homme un instrument, » considérée comme argument capital.

Je formule la définition morale de l'hypnotisme : « C'est l'art de supplanter la personnalité d'autrui pour s'en attribuer le rôle, » — tout en admettant pour définition physique ou physiologique la suivante d'un savant de mes amis : « L'hypnotisme est l'art de produire à la fois l'anesthésie et l'hyperesthésie plus ou moins complète, en excitant indirectement le foyer central de la sensibilité, par le moyen d'une action directe soit de l'imagination par la suggestion, soit des nerfs optiques, auditifs ou autres périphériques singulièrement sensibles (zones hypnogènes), en se prévalant de divers agents mécaniques ou physiques. »

Je raisonne ainsi : L'homme ne peut légitimement détruire la loi de la personnalité. Or il la détruit par l'hypnotisme. Donc la pratique de l'hypnotisme est chose illégitime et illicite.

Trois choses à prouver : 1° *Que la personnalité constitue une loi de la nature.* Ma dignité de personne est constituée par ce privilège que m'a donné le Créateur : que les actes de mes facultés soient miens, — qu'ils n'appartiennent à nul autre, — qu'ils soient moraux.

2° *Que l'hypnotisme ne peut détruire cette loi qu'illégitimement.* Pour détruire sa personnalité, l'homme doit se manquer à soi-même, manquer à la nature et à Dieu.

3° Que *par l'hypnotisme l'homme détruit la loi de la personnalité.* En effet la loi de la personnalité est constituée par ce fait que, par rapport à la personne faite pour présider à la nature et à l'exercice de ses facultés dès que ses facultés se trouvent *proxime et expedite* aptes à agir *sub mandato et ordinatione rationis,* — on puisse dire que les actes de ses facultés sont à elle (à la personne), *sint sui,* — qu'étant strictement à elle, ils n'appartiennent à nulle autre, *et non sint alterius,* — et qu'en conséquence ils sont moraux en elle.

Or, dans l'hypnotisme on doit dire, — par rapport à la personne faite pour présider à sa nature et à l'exercice de ses facultés qui se trouvent *hic et nunc* disposées à agir *sub mandante et ordinante ratione,* — que les actes de ses facultés *non sunt sui,* — bien plus, *quod sunt alterius,* — bien plus, *quod nullo modo in ipsa sunt morales.*

Donc l'hypnotisme détruit tout ce qui constitue la personnalité.

Dans l'hypnotisme, ce n'est plus ma personne qui dirige ou met en activité mes facultés ; et ce n'est plus en vue d'achever ou réaliser la perfection de mon être que mes facultés entrent en exercice ; de leurs actes on ne peut pas dire pour ma personne *quod sint sui,* — mais, *quod non sint sui.*

C'est à cause d'un autre qu'alors mes facultés sont en état d'agir, — c'est au service d'un autre qu'elles se trouvent ; c'est un autre qui les commande d'agir, gouverne leur action, la restreint, l'active, l'arrête, l'applique à telle ou telle appréhension à son gré : *sunt alterius.*

Dans l'hypnotisé, il y a eu préalablement un acte moral d'approbation ou complaisance dans les actes qu'il a suffisamment prévu qu'on lui ferait produire ; — mais, étant donné qu'il n'a plus l'usage de la liberté de se rétracter même intérieurement, — actuellement on ne peut pas même dire qu'il coopère à un acte : *actus ejus non sunt morales.*

Vous jugerez si ces quelques notions font comprendre suffisamment l'objet de ma thèse. Ne donnant à cette thèse que la force d'une opinion, quand j'arrive aux conclusions pratiques définitives, je raisonne par les principes réflexes sur les opinions probables et conclus comme les auteurs modérés et l'*Ami du Clergé.*

R. — Nous n'aurons garde de contester la justesse de vos conclusions pratiques. Ce sont les nôtres, avec cette nuance, toutefois, que nous ne

les avons pas toujours étayées sur les mêmes motifs prochains, proposées dans les mêmes formules de langage.

Réserve faite de vos définitions de l'hypnotisme et de certaines manières de parler quelque peu incorrectes à propos de la personnalité, nous tombons d'accord avec vous que, sauf excuses, les pratiques hypnotiques sont condamnées par le 5e commandement.

Mais il faut ajouter que cette mutilation, ce déséquilibrement des facultés humaines normales, finalement cette atteinte portée à la personnalité consciente et libre, peuvent être parfois licites, comme sont licites d'autres œuvres médicales analogues et à conséquences identiques, quand une raison de moindre mal permet de s'y prêter ou de s'y livrer sur autrui.

Votre théorie de l'inviolabilité, *de jure naturali*, de la personnalité humaine est juste, en principe, et quant au fond, en ce sens qu'aucun homme ici-bas ne peut licitement prendre la personne de son semblable commme objet de domaine direct dont il lui soit loisible de disposer à son gré. C'est avec cette doctrine, devenue claire depuis l'Evangile et la diffusion de la philosophie chrétienne, que l'on combat la théorie et la pratique de l'esclavage.

Il ne suit pas de là toutefois qu'un homme ne puisse jamais user pour son propre service, des facultés d'autrui, comme vous semblez le dire de façon un peu trop générale. Le maître use des services, donc de l'exercice des facultés de son domestique. Rien là qui répugne à la loi naturelle, parce que l'exercice seul des facultés, leur rendement en travail, est exploité, acheté, payé, objet de propriété en justice, et non pas la personnalité morale du serviteur dans son individualité consciente, et radicalement fermée à toute mainmise de propriété étrangère.

Il y aurait bien aussi quelque chose à redire à vos définitions de l'hypnotisme, à celle de votre savant surtout qui est loin d'être exacte. Définir un ensemble de phénomènes n'est guère possible autrement que par leur description. On *définit* des idées générales; on *décrit* des faits. Or, comme il est fort difficile de faire le tri des faits qui rentrent strictement dans le cadre de l'hypnotisme proprement dit, plus étroit pour les uns, plus large pour les autres, il est toujours hasardeux de vouloir fixer dans une formule la physionomie vraie de cet ensemble de faits auquel on donne le nom d'hypnotisme. Les prudents se contentent de le caractériser par une ou plusieurs notes dominantes; et, naturellement, chacun apprécie cette prédominance à son point de vue ; d'où les divergences inévitables qui n'empêchent point cependant de s'entendre, en gros, à la condition de ne pas ergoter trop sur le détail. Au surplus la définition de l'hypnotisme importe peu. Il présente certaines manifestations claires que nous avons le droit et le devoir de condamner au nom de la morale, même simplement naturelle, et cela suffit.

Une observation encore. Il est parfaitement vrai que l'hypnotisé n'est pas responsable des actes qu'on lui fait produire pendant son sommeil artificiel s'il ne les a ni *prévus* ni aucunement *voulus*. Ceci ne serait pas juste dans l'hypothèse contraire, nous voulons dire dans le cas où le sujet, dûment instruit et prévenu de ce qu'on veut faire de lui, approuverait par acceptation libre antécédente les conséquences de son consentement à se laisser hypnotiser. Il n'y a pas à poser ici la question de la « coopération, » mais bien tout simplement celle du volontaire *in causa*, de la responsabilité incluse dans la volition initiale du désordre connu au moins *in confuso* et librement accepté par avance. Même conclusion morale pratique à propos de l'hypnotiseur. S'il est surpris par des manifestations fâcheuses qu'il n'a ni dû ni pu prévoir comme moralement suspectes, qu'en tout cas il n'a à aucun moment cherchées ou provoquées délibérément, sa responsabilité est à couvert, alors qu'elle se trouve au contraire engagée plus ou moins suivant les cas dans l'hypothèse inverse.

Q. — Vous voudrez bien me permettre une observation à propos d'un article paru dans le n° du 7 février 1907.

L'auteur de cet article écrit à la page 122 : « B) *Administration des biens et disposition des revenus :* — 1° Une religieuse ne peut administrer personnellement les biens qui lui arrivent après sa profession : elle doit nécessairement nommer un administrateur. Comme c'est un *devoir*, aucune *permission* n'est requise. »

Cette opinion me paraît erronée. Car même pour faire les actes de propriété qui sont prescrits par la loi, la permission du supérieur général est requise. (Cf. *Guide canonique* de Battandier, p. 143). Par conséquent, le devoir qui oblige une religieuse à désigner un administrateur ne la dispense pas de la permission.

En second lieu, Battandier commentant le § 124 des *Normæ*, p. 144, n. 181 de la 3e édition, enseigne ceci : « Le sujet doit, si un héritage lui survient, en céder l'administration et disposer de l'usufruit et de l'usage. Mais comme il est maintenant profès, il faut pour faire *licitement* ces actes de désignation de l'administrateur et de cession ou disposition, la *permission* de son supérieur. »

En vous soumettant cette simple observation, je me base uniquement sur les *Normæ;* car dans la question du vœu de pauvreté les constitutions particulières de chaque Institut doivent être consultées.

R. — En faisant cette réponse, nous avions en vue et nous appliquions par analogie ce passage de Nervegna relatif aux ordres à vœux solennels : « Neminem latet in primis quod bona religiosi sive *profectitia*, sive *adventitia*, sive *parsimonialia* sint monasterii ; et si, præsertim hodiernis temporibus, religiosus pro monasterio disponit, *quinimo debet disponere*, ei *inhærens est facultas jure proprio, quin aliam consequatur licentiam* [1]. »

En appliquant cela à l'article 124 des *Normæ* qui renvoie, pour la disposition des biens surve-

[1] Nervegna, *De jure practico regularium*, 1900, p. 137.

nant après la profession, à l'art. 115, où aucune permission n'est réclamée, nous y voyions une *permission accordée par le droit* : ce qui dispensait chaque individu de la demander.

Mgr Battandier enseigne le contraire. Après avoir donné les raisons de notre enseignement, nous ne voyons aucun motif, jusqu'à preuve du contraire, ni de critiquer le sien, ni d'imposer le nôtre, et nous laissons toute liberté à chacun de suivre la ligne de conduite qu'il jugera le plus en rapport avec le droit.

Q. — Que faut-il entendre par « les livres d'institution morale » qui sont prohibés s'ils n'ont pas l'*Imprimatur* ?

Les livres de pédagogie, les recueils de sermons (v. g. ceux de Bossuet, de Bourdaloue), les traités de philosophie morale sont-ils compris dans cette catégorie ?

R. — La différence entre l'art. 20 et l'art. 41 nous est expliquée par ces mots de Lega : « Quoad articulum nempe 20 est animadversione dignum, hic attingi... libros et libellos *morales, asceticos, mysticos,* qui non *doctrinaliter* hæc tractant, sed ad pie et religiose instituendos mores. De libris *doctrinaliter* hæc pertractantibus, alibi cavetur seu in art. 41 [1]. »

En 1900, p. 751, nous avons étudié la question des sermonnaires, et nous les avons déclarés soumis, non à l'art. 20, mais à l'article 41, parce qu'ils sont des livres destinés, non pas au peuple, mais au clergé pour le former dans la science ecclésiastique : ce qui en fait des livres de *doctrine*.

Quant aux traités de philosophie morale, ils sont aussi des livres de *doctrine* et non de *pratique* : ils sont donc soumis à l'art. 41, et non à l'art. 20.

Q. — Un curé peut-il le dimanche faire dire la messe *pro populo* par son vicaire, parce qu'il y a plus de monde à cette messe qu'à la première dite par le curé ?

R. — L'obligation pour le curé de célébrer la messe pour ses paroissiens les dimanches et fêtes indiquées dans le catalogue d'Urbain VIII est tout à la fois réelle, personnelle, locale, et attachée au jour.

1° *Elle est réelle,* en ce sens que le curé qui ne peut pas la dire lui-même est obligé de la faire célébrer par un autre prêtre à qui il en devra les honoraires. Cette obligation est de soi toujours *sub gravi.*

2° *Elle est personnelle,* en ce sens qu'elle doit être célébrée par le curé lui-même, à moins d'empêchements reconnus comme légitimes par l'Eglise.

3° *Elle est locale,* en ce sens qu'elle doit être dite dans l'église paroissiale, à moins aussi de raisons reconnues légitimes par l'Eglise.

4° *Elle est attachée au jour indiqué* et ne doit pas être remise à un autre jour, sinon quand il y a des raisons que l'Eglise admet. — Pour ces trois derniers cas il peut y avoir légèreté de matière, quand, par exemple, il y a des raisons presque suffisantes, et surtout si cela se fait rarement ; car si cela se répétait assez souvent, il y aurait certainement faute grave. Tel est du moins le sentiment le plus généralement admis par les théologiens.

Revenons à l'obligation personnelle, dont il s'agit surtout dans votre cas. Voici ce que nous pouvons dire à ce sujet d'après diverses réponses de la Sacrée Congrégation. Quoique obligé à célébrer le dimanche la messe pour ses paroissiens, le curé n'est point tenu pour cela de dire lui-même la grand'messe ; il peut au contraire la confier à un autre prêtre, et alors célébrer pour ses paroissiens une messe basse dans son église paroissiale. (25 sept. 1847). — S'il est légitimement absent, il peut à son gré célébrer la messe pour ses paroissiens là où il est, ou bien la faire dire par un autre prêtre dans son église paroissiale. (14 déc. 1872). — Il peut encore, pour d'autres causes justes et raisonnables, faire célébrer par un autre prêtre la messe *pro populo.* (22 juillet 1848). Cependant la Sacrée Congrégation se montre assez sévère dans l'appréciation de ces causes justes et raisonnables ; ainsi, le 9 avril 1881, elle n'a pas voulu permettre à un prêtre très occupé de confier souvent à un autre prêtre la célébration de la messe *pro populo* qui était dans ce pays une messe chantée, et le 26 janvier 1771 elle n'a pas voulu le permettre pour un cas où il y avait à célébrer des obsèques, *præsente corpore.* Mais certainement l'infirmité, la maladie et la dispense de l'évêque peuvent être des causes suffisantes ; et dans le doute il convient de recourir à lui.

D'après ce que nous venons de dire, il semble bien clair que la raison alléguée par le curé, qu'il y a plus de monde à la messe du vicaire qu'à la sienne, n'est pas une raison suffisante ; et en conséquence nous croyons que si cela se faisait bien rarement, il n'y aurait que péché véniel, tandis que si cela se faisait bien souvent, il y aurait de soi péché mortel.

Q. — Les fabricants de chapelets présentent maintenant certains chapelets où ils ont remplacé les grains des *Pater* par des médailles gravées. Croyez-vous qu'on gagne les indulgences qui sont accordées à chaque grain, en disant les *Pater* sur ces médailles ?

R. — Nous n'avons aucun texte pour nous prononcer sur ce point ; aussi conseillons-nous à ceux qui ne veulent pas être privés des indulgences correspondant aux gros grains, de réciter le *Pater* sur le premier ou le dernier des petits grains de chaque dizaine.

---

[1] Lega, *De Delictis et pœnis,* 1899, t. III, n. 373.

Q. — Nommé tout récemment, au sortir du séminaire, vicaire d'une paroisse assez importante, je suis d'instinct un partisan très décidé des œuvres sociales. J'estime en effet que non seulement elles contribuent à donner au peuple plus de bien-être matériel, mais que, de plus, elles sont capables de le rendre plus moral et plus religieux.

Mais plusieurs de mes confrères plus âgés et plus expérimentés sont loin de partager cette manière de voir. Ils sourient de mes « illusions naïves » et me traitent volontiers d' « utopiste ». Ils prétendent que le prêtre n'a rien à attendre de l'action sociale pour la rénovation morale et religieuse de la France.

Leurs dénégations ne m'ont point ébranlé et je persiste à croire que je suis dans la vérité. Mais je serais bien aise d'avoir de bonnes raisons à donner à mes vénérables contradicteurs.

Le charitable et docte *Ami*, qu'on dit très bienveillant pour « les jeunes », voudrait-il avoir l'obligeance de me documenter là-dessus? Traitée à un point de vue général, la question serait de nature à intéresser tout le monde et pourrait être utile à beaucoup.

R. — Que vos contradicteurs nient absolument, *a priori*, l'influence morale que peut exercer l'action sociale, voilà qui nous paraît bien extraordinaire. Les objections qu'on vous fait doivent être surtout d'ordre pratique. Prêtre expérimenté, votre curé, par exemple, doit naturellement voir mieux que vous les difficultés et même les dangers que pourrait présenter, dans un milieu qu'il connaît bien, la création de telle ou telle œuvre sociale. En cela, comme en toutes choses, il faut savoir allier la prudence du serpent à la simplicité de la colombe. Et il peut se faire que vous ayez là-dessus plus d'une « illusion naïve ».

Mais il reste que, en général et abstraction faite de toute hypothèse particulière, nous sommes obligés de vous donner raison.

Le reproche que vos contradicteurs adressent aux œuvres sociales n'est pas nouveau et a été maintes fois réfuté[1]. Elles sont, dit-on, d'un rendement précaire et ne justifient pas la dépense qu'elles exigent en hommes et en argent; d'ailleurs, étant d'ordre tout matériel, elles n'atteignent ni l'âme, ni l'esprit, ni le cœur.

Pour répondre à ces objections, qui la visent directement puisqu'elle s'est donnée au service des œuvres sociales, l'*Action populaire* nous offre dans le *Guide Social de 1907*[2] une abondante provision d'arguments et d'autorités. Sans prétendre que ce soit là l'œuvre *unique*, l'A. P. estime que l'œuvre sociale est une œuvre *nécessaire*, qu'elle est « non seulement matérielle, mais aussi spirituelle, morale, utile aux âmes comme aux corps; capable, si elle est bien menée, de récompenser, par la grandeur de ses résultats, ses serviteurs; capable, au contraire, si elle était abandonnée, ou follement ou criminellement conduite, d'engendrer les pires malheurs. »

Et pour développer cette thèse, on a ingénieusement groupé, en une synthèse imposante où la valeur des raisons alléguées s'accroît de l'autorité qui s'attache à des noms illustres, les arguments et les témoignagnes venus de tous les coins de l'horizon et se rencontrant pour dire combien l'action sociale répond aux besoins supérieurs de l'*Eglise*, de *l'Etat*, de *la famille* et de l'*individu*.

I. — Que l'action sociale soit avant tout une question *morale* et *religieuse*, et que, par suite, l'*Eglise ait une mission particulière à remplir en matière sociale*, c'est ce qui ressort nettement des enseignements de Léon XIII et notamment des admirables Encycliques *Graves de communi* et *Rerum novarum*. A la veille de Noël 1902, recevant pour la dernière fois les vœux du Sacré-Collège, en des paroles où les fidèles ont vu depuis comme un testament, le grand Pape disait encore :

> N'est-ce pas charité véritable et très opportune de s'adonner avec empressement et désintéressement à l'amélioration de la situation spirituelle et du sort matériel des multitudes? Le maternel amour de l'Eglise pour les hommes est universel comme la paternité de Dieu; mais toutefois, fidèle à ses origines et se souvenant des exemples divins, elle fut toujours accoutumée à s'approcher des humbles, des malheureux et des déshérités avec un sentiment de prédilection. En se pénétrant sincèrement et constamment de l'esprit de cette Mère universelle des peuples, la démocratie chrétienne peut avoir pleine confiance de ne pas manquer son but; et que personne ne prenne ombrage du mot, puisqu'on sait que la chose est bonne.

Si l'on se rappelle enfin que Léon XIII a couvert de son approbation le programme social des catholiques, dont M. de Mun traçait les grandes lignes dans le discours de Saint-Etienne (14 décembre 1892) resté justement fameux et toujours actuel, aucun doute ne subsistera plus sur la doctrine des papes si hautement manifestée.

[1] Cf. notamment le tract de l'*Action populaire* (n° 67), *Le Clergé et les œuvres sociales*, par H. Leroy, reproduit dans les *Pages Sociales* dont nous avons donné (en 1906, p. 980-983) une analyse assez détaillée. — Voir aussi (p. 12-14 de 1907) notre compte rendu du *Congrès Sacerdotal d'œuvres* de Poitiers.

[2] *Guide Social de l'Action Populaire 1907*. — Un vol. in-8° de 363 p., 2 fr., *franco* 2 fr. 65. Mêmes prix pour les *Guides* des années 1906, 1905 et 1904. Les quatre *Guides*, pris ensemble, 7 fr. franco, à Reims, 48, rue de Venise, et Paris, Lecoffre.

Nous n'avons plus à faire connaître ni à recommander à nos lecteurs cet excellent ouvrage que l'A. P. nous offre pour la quatrième fois. Les comptes rendus très élogieux que nous en avons donnés (notamment en 1905, p. 161, et 1906, p. 471) nous dispensent d'insister. On retrouvera dans le *Guide de 1907* les mêmes qualités de haute valeur doctrinale, d'information loyale et sûre, de documentation abondante et précise qui ont fait le succès de ses devanciers.

La classification n'a pas changé. La première partie (*Observation*, p. 70-113) passe en revue les idées et les faits caractéristiques dont l'ensemble constitue l'année sociale. La seconde (*Action*, p. 113-151) traite des *Groupements inspirateurs* : Groupements féminins, de jeunes, d'étude et de propagande; offices sociaux. La troisième (*Organisation*, p. 152-329), de beaucoup la plus considérable, étudie dans le détail les multiples œuvres sociales relatives à *la famille* et à *la profession*.

Mais deux nouveautés assurent au *Guide* de 1907 une valeur originale : la magistrale *Etude préliminaire* sur la portée morale de l'action sociale que nous résumons ici; et la *Table générale* des 4 *Guides* parus, analytique et onomastique, précieux travail de 40 pages à 2 colonnes et indispensable instrument de recherches. (En raison de son importance, cette *Table* est envoyée, en une élégante brochure, à toute demande accompagnée de 50 cent.).

A ceux qui, tout en s'inclinant sous une semblable autorité, se demanderaient les motifs d'une telle intervention, il n'est pas difficile de fournir de bonnes raisons empruntées à la théologie, à la philosophie et à l'histoire. — Théologien, le P. Baille, rédacteur à la *Civiltà*, repousse le principe de l'autonomie appliqué à l'action sociale et établit que les questions sociales ne peuvent être séparées des questions religieuses et morales. — Philosophe, M. G. Goyau estime qu'il y a dans le régime moderne du travail, des abus que l'Eglise ne peut tolérer parce qu'ils violent manifestement les intentions de la Providence. Sans doute le mot de l'Evangile sera éternellement vrai : il y aura toujours des pauvres. Il y a une pauvreté qui résulte de circonstances accidentelles échappant aux prévisions de l'épargne, ou déroutant les précautions les plus savantes de l'organisation sociale. Mais à côté de l'indigence, fille du malheur, une autre indigence, fille du travail, a surgi dans notre régime économique moderne. Dans la première, nous devons reconnaître une conséquence du péché originel; mais la seconde reste inexplicable et nous apparaît comme une iniquité du régime social actuel :

Car, à l'aurore des âges, au même instant où le Dieu justicier vouait l'homme pécheur et toute sa race à l'apprentissage de la souffrance, ce Dieu prescrivait que l'effort humain, dépensé pour l'entretien de la vie humaine, devait avoir sa récompense, et promettait que le « pain » rémunérerait le travail. Un régime économique qui produit le paupérisme équivaut à une faillite de cette promesse ; c'est un nouveau facteur de misères, misères « injustes », disait Léon XIII ; et tandis que les pénalités providentielles dont tout à l'heure nous parlions, requièrent la résignation, l'injustice sociale, au contraire, est une sorte de démenti des assurances de Dieu. Le redressement de cette injustice importe autant à l'honneur de Dieu qu'au bien commun. Dieu voulut que sur les fronts humains perlât une sueur féconde ; lorsqu'elle devient à demi stérile, c'est que le régime du travail est mauvais.

Si l'on interroge l'histoire, elle répond en glorifiant l'œuvre sociale de l'Eglise par les succès qu'elle a obtenus. « L'Eglise, dit M. Keller, réussit à grouper et à réunir les foyers populaires et à les rendre plus forts pour résister aux accidents de la vie et aux tentatives d'oppression des puissants de la terre, guerriers, politiciens ou capitalistes. »

A la parole souveraine des Papes que tout, on le voit, justifie, font écho les voix les plus autorisées de l'épiscopat, celles des Manning, des Gibbons, des Ketteler, des Mercier, des Radini-Tedeschi et, chez nous, des Delamaire et des Touchet dont le *Guide* nous apporte les éloquents témoignages. A la suite des évêques qui disent ce qu'il faut faire, voici les curés qui disent ce qu'ils font : ils montrent sur le vif, en racontant tout simplement ce qu'ils ont vu dans leur paroisse, que la question sociale est intimement liée à la question morale et religieuse, et que les œuvres sociales contribuent puissamment à rapprocher les âmes et à les grouper autour du prêtre et par là-même à les disposer à une vie morale et religieuse plus intense [1].

Sans doute il arrive que les résultats se fassent longtemps attendre, surtout dans les milieux où l'ignorance religieuse est plus profonde. Loin de se décourager pour cela, le prêtre doit imiter la conduite du missionnaire, qui ne se lasse pas de semer le bien autour de lui en attendant patiemment l'heure de la moisson. « Quel fruit nous apportez-vous donc de vos travaux ? » demandait-on jadis aux missionnaires du Canada. Et le P. Blard répliquait avec un bon sens très avisé :

A cela je réponds que, partout et aussi bien en France qu'en Canada, il faut semer avant que moyssonner, et planter avant que recueillir, et ne point tant estre impatient qu'on veuille comme les usuriers aussitost le profit que le prest. Combien que certes au service de Dieu il n'y aurait que despenses et travaux, elles sont de soy-mesmes assez grand émolument et salaire pour estre preuves et exercice de nostre devoir et pieuse volonté envers nostre libéral donateur de sainctes choses, nostre Dieu tout-puissant... Quant à moy j'estime un très grand profit en ce que nous avons toujours mieux et mieux descouvert le naturel de ces pays, la disposition des habitants, le moyen de les pouvoir aider, les contrariétés qui peuvent survenir au progrès de l'œuvre et les secours qu'il faut opposer à l'ennemy... Mais encore d'autre costé c'est un grand fruict que la confiance et amitié que les sauvages ont prinse avec les François, par la grande familiarité et hantise qu'ils ont avec eux. Car tousjours faut-il mettre ceste base avant que d'eslever le chapitaux, sçavoir est, de nous les rendre en citoyens, en bons hostes et amys avant que de les avoir pour frères.

On ne saurait mieux dire. Et ces vérités-là sont aujourd'hui plus actuelles que jamais, même en pays civilisé.

II. — Utiles à la religion, les œuvres sociales ne le sont pas moins à l'*Etat*. Pour mesurer les services qu'elles peuvent rendre à la société civile, il faut d'abord se rendre bien compte qu'un nouvel état de choses a surgi et va surgir avec l'avènement du nombre au pouvoir. Qu'on y applaudisse ou qu'on s'en effraie, il n'importe : le *fait démocratique* est indéniable.

« L'introduction du nombre dans la mécanique de l'Etat, écrit M. Ch. Benoist, concorde et peut se comparer absolument avec l'introduction de la vapeur dans la mécanique des métiers. De même que l'une avait prodigieusement accru et sous tous les rapports transformé le travail industriel, ainsi l'autre allait notablement accroître et transformer radicalement le travail de l'Etat. En première ligne la législation, qui en est le principal produit. Car, dans l'Etat, d'une part, tout doit désormais se faire par la loi, et, d'autre part, la loi ne peut se faire que par le nombre. La conséquence nécessaire est que, faite plus ou moins directement par le nombre, mais dans tous les cas inspirée par lui, la loi sera plus ou moins franchement faite pour le nombre, et l'Etat lui-même tourné au profit du nombre... »

Il n'est pas à prévoir que de sitôt ce mouvement s'arrête et que la société retourne en arrière. Au dire de M. Cl. Jannet, « la démocratie règne et gouverne pour plusieurs générations. » Il n'y a

[1] Cf. le beau livre publié par l'A. P. sous ce titre : *Prêtres de France*, 1 vol. in-12 de 380 p., 2 fr. 50, *franco* 3 fr., Paris, Lecoffre. (*Ami*, 1905, p. 1035).

plus, à proprement parler, de classes dirigeantes ; c'est le nombre qui est au pouvoir, c'est la démocratie qui est toute-puissante. Et elle entend se déterminer par elle-même. Nous ne pouvons, dès lors, espérer qu'elle se plie volontairement aux lois de la justice, que si nous travaillons à l'instruire et à l'élever.

Actuellement, en effet, cette masse populaire est une sorte de *nébuleuse inorganisée :* c'est une agglomération d'éléments disparates, ce n'est pas un tout organisé et vivant. « La démocratie a tout ce qu'il faut pour vouloir avec énergie ; elle n'a pas tout ce qu'il faut pour agir avec esprit de suite... Et il devient de plus en plus manifeste que si, à un certain moment, le progrès, pour le peuple opprimé, était dans l'émancipation, il est aujourd'hui, pour le peuple émancipé, dans l'organisation. »

L'association est seule capable d'organiser ce chaos et de faire de la démocratie un tout harmonieux. Les associations professionnelles, en particulier, sont appelées à exercer la plus heureuse influence sur les destinées de l'Etat. La profession organisée, ce serait, d'après M. Delalande, président des Agriculteurs de France, le remède au mal dont nous souffrons et dont nous pourrions mourir : « l'anarchie dans les esprits, dans la famille, dans la société entretenue depuis un siècle par le poison des doctrines individualistes, » sous l'action desquelles « un pays désorganisé, profondément divisé, affamé de repos, avide de stabilité, se débat dans une situation incertaine, laborieuse et troublée. » L'association professionnelle donnerait au pays la meilleure des représentations. Elle procurerait une justice plus exacte, mieux informée et plus accessible, étant donné qu'elle relève la dignité du travailleur, prévient la spéculation, détermine la valeur du travail et celle de la marchandise. Elle serait, au jugement de M. Joly, l'instrument le plus efficace pour opérer une véritable décentralisation sociale, pour faire renaître la vie dans le village et la petite cité, pour ressusciter, en l'adaptant aux conditions modernes, l'autonomie locale.

III. — Si de la société politique on passe à la société familiale, on ne peut contester l'efficacité des œuvres sociales pour *maintenir et restaurer la famille.*

Comme on ne peut être sans avoir, la famille ne peut normalement exister sans le foyer : c'est l'idée qui a inspiré le *bien de famille* dont M. l'abbé Lemire s'est fait l'éloquent et infatigable promoteur. Dans la crise que traversent actuellement la famille et la propriété, il s'est avisé que le meilleur moyen de sauvegarder ces deux bases fondamentales de la société était de les lier indissolublement l'une à l'autre en créant ce qu'on appelle le *bien de famille.*

Les *jardins ouvriers* tendent au même but. Le coin de terre que l'ouvrier arrose de ses sueurs n'est pas seulement une source de sérieuses économies ; il est encore un puissant agent de moralisation, s'il est vrai que, comme on l'a constaté partout où cette belle œuvre est établie, le jardin ouvrier resserre les liens du foyer et développe, avec l'instinct et le respect de la propriété, l'esprit d'épargne et d'économie. « Une famille, a-t-on dit, qui de mercenaire devient propriétaire s'élève dans son estime, et la voilà changée : elle récolte de sa terre une moisson de vertus. »

La *dot terrienne,* que M. Ribot préconisait naguère, au risque de passer pour socialiste, n'est pas moins utile. On se préoccupe beaucoup d'assurer à l'ouvrier une retraite. Mais « ce qu'il faut protéger surtout, c'est l'acte créateur qui fonde la famille. Ce n'est pas à soixante ans qu'un citoyen est le plus intéressant, c'est à vingt-trois ou à vingt-cinq ans, quand il songe à se marier. » Lui assurer à cet âge critique de sa vie un champ ou un jardin qui soit à lui, en pleine propriété, c'est le meilleur moyen de lui assurer plus de bien-être, plus de sécurité, plus de dignité et, partant, plus de moralité.

Qui ne voit les avantages que procure à la famille l'*enseignement ménager,* si apprécié en Belgique, en Suisse et en Allemagne ? La ménagère ne sait plus ses devoirs les plus élémentaires, et c'est souvent par sa faute inconsciente que la famille se désorganise et que l'homme fuit un intérieur où règnent l'incurie et le désordre. Comme le remarquait déjà Fénelon, « ce sont les femmes qui ruinent ou soutiennent les maisons... » L'argent est actuellement aussi facile à écouler qu'il est dur à gagner. Or, quand la femme sait s'y prendre et organiser ses dépenses, c'est comme si le salaire de l'homme augmentait. Rien n'est plus fondé : l'argent épargné, dit le proverbe, est le premier gagné. Et voilà comment avec le même salaire, avec les mêmes moyens, de deux femmes, l'une parviendra à ruiner la maison, tandis que l'autre la fait prospérer. On voit par là l'utilité des *écoles ménagères* où s'apprennent surtout, pour ne pas dire uniquement, cette science si importante du ménage, cet esprit d'économie, ces habitudes de propreté et d'ordre qui contribuent à la prospérité matérielle et morale d'une famille.

IV. — Des œuvres qui rendent tant de services à l'Eglise, à l'Etat et à la famille ne peuvent rester sans profit moral pour l'*individu ;* car qui prétendra que le bon gouvernement des choses religieuses, civiles ou familiales laisse sans les atteindre les esprits et les cœurs ?

On vante les avantages moraux de la charité bien faite ; mais on ne peut nier que, sous ce rapport, les œuvres sociales l'emportent de beaucoup sur les œuvres de bienfaisance. « L'œuvre de bienfaisance, dit M. Quillet, est individuelle et n'a guère de répercussion en dehors de l'individu secouru, puisque celui-ci ne peut se suffire : à plus forte raison ne peut-il collaborer au bien de la société. L'œuvre sociale, en relevant l'individu, le rend capable : 1° de se suffire ; 2° de coopérer au

bien général ; 3° elle le relève à ses propres yeux ; 4° ce relèvement, s'ajoutant au relèvement matériel, augmente sa reconnaissance. »

A regarder avec un peu d'attention certaines œuvres, on découvre bientôt leur vertu morale, leur puissance éducatrice. Pour nous borner à un seul exemple, écoutons les mutualistes les plus autorisés. « Trop volontiers, dit M. Flornoy, on croit que la mutualité n'a qu'un but d'assistance, tout au plus développe le sentiment de la solidarité. Sans doute elle donne ce double fruit matériel et moral, mais encore elle est la meilleure — peut-être la seule — école sociale où le plus humble citoyen s'essaye à devenir l'acteur et le législateur des évolutions économiques. » — « L'économie, l'épargne et la prévoyance, dit à son tour M. Dedé, sont des qualités qui, parfois, sont presque des vertus. Dans tous les cas, elles représentent des « forces morales » ayant d'heureux effets pour l'ordre et la paix dans les familles comme dans la société. En les incarnant, les sociétés de secours mutuels sont de précieux auxiliaires d'amélioration morale. » — En un mot, les œuvres sociales forment des âmes sociales, qui savent s'élever au-dessus des intérêts particuliers pour concevoir le bien général et s'y donner en sortant de l'isolement égoïste. Et c'est parmi ces âmes sociales que, par une sélection naturelle, se recrutera l'élite dont la société la plus démocratique ne saurait se passer, mais qu'elle réclame au contraire sous peine de tomber dans la tyrannie ou l'anarchie.

V. — Tout n'est pas dit quand on a prouvé que les œuvres sociales sont à même d'exercer dans l'Eglise, dans l'Etat, dans la famille, une influence bienfaisante. Il reste à examiner si elles exercent cette action salutaire par une vertu native et nécessaire, et, en quelque sorte, *ex opere operato*.

A vrai dire, cette vertu morale, d'elles-mêmes elles ne l'ont pas. « L'association, dit l'abbé Millot, est un puissant multiplicateur et rien de plus ; si les unités sont des forces bienfaisantes, la corporation sera bienfaisante ; associez, au contraire, des ouvriers révolutionnaires et le syndicat sera le plus fertile engin de destruction sociale qui ait encore fonctionné ». « Les syndicats, les coopératives, les mutualités, écrit M. Marc Sangnier, sont des instruments, et il faut savoir quel travail on a dessein de faire avec ces instruments... Une coopérative excitera seulement le désir du lucre si le boni est intégralement partagé entre tous les membres ou si les achats sont faits trop au-dessous du prix courant ; si d'une façon comme de l'autre, on a une hâte méchante de morceler le patrimoine commun, acquis par le dévouement et les efforts de tous, pour en refaire bien vite de la propriété individuelle. » Et c'est ce qui, malheureusement, est arrivé à la plupart des coopératives de consommation françaises qui, en concentrant tous leurs efforts sur le profit matériel, se sont trop désintéressées de l'éducation morale de leurs membres.

Pour que l'action sociale soit efficace pour le bien, il faut donc qu'elle réalise certaines conditions. Si l'on veut que les œuvres sociales agissent sur les âmes, il faut leur donner une âme. Sans trancher ici la délicate question des œuvres confessionnelles, où il y aurait beaucoup à distinguer, on peut affirmer que les œuvres sociales ne seront des agents de transformation morale qu'à la condition de *puiser dans le christianisme les vertus sociales :* c'est lui seul qui affranchira les âmes de l'individualisme égoïste, c'est lui seul qui donnera une base ferme, une orientation sûre à la « solidarité », disons mieux, à la justice et à la charité. Pie X le rappelait naguère dans sa réponse aux patrons du Nord et Mgr Delamaire le répète après lui, en montrant le beau rôle que le sacerdoce catholique est appelé à jouer dans les œuvres sociales. « Les techniciens qui étudient les manifestations extérieures de la vie sociale, sont incapables de donner à cette vie l'âme et l'esprit qui lui sont nécessaires, c'est-à-dire le sentiment de dignité, de justice, d'abnégation, de dévouement au bien commun, de respect pour les faibles. Cette âme et cet esprit ne peuvent venir que de l'Evangile, de la parole et de la grâce du Christ, du catholicisme dont le prêtre est, par mission divine, le gardien et le propagateur merveilleusement efficace. » Et, de fait, l'expérience a démontré que les associations qui n'étaient pas vivifiées par l'esprit chrétien, non seulement ont été stériles, mais ont été des instruments de destruction. Ainsi l'« Association internationale des Travailleurs » où ne régnait pas l'esprit chrétien n'a fait que des misérables et des criminels ; ainsi les syndicats agricoles fondés à la suite de la loi de 1884 et qui n'avaient pas un caractère nettement chrétien, ont complètement échoué ou à peu près.

Les vertus chrétiennes seront l'âme des œuvres sociales vraiment fécondes. C'est la première des conditions requises ; mais elle ne suffit pas. L'action sociale, toujours délicate et difficile, réclame de plus *la compétence*. Comme le dit excellemment M. l'abbé Six, « la question sociale est devenue une science très vaste et très complexe avec ses principes et ses méthodes. L'action sociale est devenue un art avec sa technique et ses procédés. En ces matières, on n'improvise plus et le bon sens, le fameux bon sens, est absolument insuffisant. Les déclamations pleines d'assurance dont retentissaient autrefois certaines chaires sont devenues banales et vaines, et tous en voient le vide [1]. » Trop souvent, de fait, la compétence, l'étude qui la procure, font défaut aux syndicats

[1] C'est ce qui explique pourquoi, si la classification du *Guide* est restée la même, la méthode d'exposition s'est un peu modifiée. Le livre tend « à condenser de plus en plus les données empiriques, statistiques et biographiques : il évolue donc vers un *idéal de documentation.* » On aurait donc mauvaise grâce à trouver arides ces quelque 360 pages littéralement bourrées de documents, de faits, de chiffres et d'indications bibliographiques. Ce sont là des choses infiniment précieuses aux ouvriers de l'action sociale et qui font de cette sorte d'encyclopédie des choses sociales un instrument de travail vraiment indispensable.

et aux mutualités. Un grand nombre de syndicats manquent de sens pratique : ils émettent avec enthousiasme quantité de vœux chimériques, déclarent la guerre à tous les abus et légifèrent dans le domaine de l'utopie. De plus ils ont souvent le tort de mal connaître les questions économiques qui les intéressent. Et c'est pour cela que plus d'une grève, motivées par les folles exigences d'un syndicat mal renseigné, ont eu ce résultat lamentable d'amener la fermeture des usines et de ruiner les patrons et les ouvriers.

Supposons ces deux premières conditions remplies. Que faut-il encore pour que l'action sociale soit véritablement féconde ? Il faut encore qu'elle *éveille dans les âmes le sens social*, c'est-à-dire la conscience nette de la responsabilité qui pèse sur chacun de nous, ce sens que l'égoïsme risque d'étouffer et que l'éducation, les lois et les mœurs doivent à tout prix restaurer dans les esprits et dans les cœurs. Eveiller dans l'âme des masses le sens social, faire de l'action sociale une école d'initiative populaire, un moyen de créer l'élite démocratique, tels sont les principes qui sont l'âme du Volksverein et qui lui ont assuré des succès si importants et si durables. Plus avisés ou moins timides que la plupart de nos compatriotes, nos voisins d'Outre-Rhin affirment hautement, en théorie comme en pratique, que l'éducation de l'ouvrier doit se faire par l'ouvrier, et que les classes dirigeantes ont le devoir social de former des ouvriers capables d'exercer leur apostolat d'éducation auprès de leurs compagnons. Constituer cette élite populaire, c'est répondre au défi de l'un des chefs du parti socialiste : « Pour conquérir le peuple, il vous manque les intermédiaires indispensables : les meneurs devraient être des ouvriers. »

L'action morale et l'action sociale sont donc unies, on le voit, par une réelle affinité. Saine-ment dirigées, les œuvres professionnelles ont une âme et vivifient les âmes ; elles exercent une influence spirituelle qui ne procède ni d'une rencontre du hasard ni de circonstances accidentelles, mais qui a son fondement dans la nature même de l'homme[1]. Et c'est à ce titre que l'action sociale s'impose de plus en plus au zèle du prêtre soucieux de ne négliger aucun des moyens que la Providence met à sa portée pour agir sur les âmes.

---

[1] On peut aller plus loin et affirmer que, sans action professionnelle, l'action morale n'est pas vraiment universelle, qu'elle n'atteint pas dans toute sa profondeur et toute son étendue l'âme des masses populaires ; — et que, par suite, *ce serait se leurrer que de prétendre exercer désormais une influence politique et morale* sans la *fonder sur l'influence sociale*. Telle est la thèse développée, avec une logique très pénétrante, dans les dernières pages de l'*Etude préliminaire* (p. 57 à 59), qu'il faudrait citer intégralement. Nous ne saurions trop recommander à l'attention de nos lecteurs ce magistral exposé, modestement signé A. P., qui n'a pu être écrit que par un maître philosophe et théologien.

Q. — Simples questions à propos d'une réponse parue dans l'*Ami*, p. 150, sur l'infaillibilité du Saint-Père dans sa condamnation de la loi de Séparation.

1° L'*Ami* affirme que le Pape a usé de son privilège infaillible, parce que « les objets de la condamnation rentrent dans l'objet de l'infaillibilité. » Donc « le Pape a rendu une sentence infaillible. »

Mais la nature de l'objet suffit-elle à donner à une condamnation, même papale, la note d'infaillibilité ?

La Constitution *Pastor Æternus* n'exige-t-elle pas d'autres conditions pour donner à l'enseignement *ex cathedra* cette autorité d'inerrance ?

2° Si la condamnation doctrinale procède de l'infaillibilité, c'est-à-dire doit être regardée comme prononcée *ex cathedra*, comment le défaut de soumission de l'esprit à cette condamnation ne va-t-il pas jusqu'à l'hérésie ?

Les Constitutions à caractère vraiment dogmatique requièrent l'assentiment plein et entier, d'esprit et de cœur. Elles se terminent par une clause très nette sur l'obligation qu'elles emportent avec elles.

3° L'autorité du Pasteur suprême pour nous guider, même dans la foi, a-t-elle toujours besoin de s'appuyer sur l'infaillibilité ?

4° Est-il prudent de mettre l'infaillibilité en cause dans une matière dogmatique sans doute, mais exposée dans une Lettre qui ne s'adresse pas à l'Eglise universelle et dans laquelle ne se trouve pas l'intention manifeste d'obliger à un acte de foi ?

R. — Ad I. La nature de l'objet ne suffit pas pour attacher la note d'infaillibilité à une proposition ou à une condamnation formulée par le Pape ; il faut encore que le Pape déclare que la doctrine contenue dans ce qu'il exprime doit être tenue par toute l'Eglise, *ab universa Ecclesia tenendam*. C'est l'autre condition nécessaire. Les deux réunies suffisent.

Ad II. Le défaut de soumission à une condamnation doctrinale prononcée avec infaillibilité n'entraîne pas nécessairement ni toujours la note d'hérésie, parce que la proposition condamnée peut n'être pas une hérésie, ne pas aller formellement et directement contre une vérité de foi divine définie.

Le Pape peut condamner infailliblement des propositions qui ne méritent qu'une note inférieure à celle d'hérésie. On doit adhérer à ces condamnations d'un plein assentiment qui n'est pas formellement l'acte de foi, bien qu'il en dérive.

Ad III. En matière de foi et de mœurs, quand le Pape enseigne véritablement l'Eglise, il n'a pas besoin de faire explicitement appel à l'infaillibilité. Il suffit qu'il impose cet enseignement comme Pape, en vertu de son suprême magistère. L'infaillibilité suit alors sa parole.

Mais en dehors de là, soit que le Pape ne fasse qu'exprimer une pensée personnelle, soit qu'il ne s'agisse que d'une disposition pratique de gouvernement ecclésiastique, soit que la foi ou les mœurs n'y soient pas intéressées, soit que le Pape ne veuille pas exiger l'assentiment à sa parole, l'infaillibilité n'y est pas intéressée.

Ad IV. Quoique adressé à une Eglise particulière ou à une personnalité quelconque, un enseignement du Pape peut concerner l'Eglise entière :

ce qui arrive quand le Pape décide un point de doctrine concernant la foi ou les mœurs. Ce qui est vrai en cette matière pour telle Eglise ou pour telle personnalité est vrai pour l'Eglise universelle et pour tous les fidèles ; personne ne peut avoir sur ce point une pensée opposée à l'enseigement du Pape. Il suffit que le Pape ait vraiment enseigné, défini ou décidé comme Pape, comme Docteur suprême.

Mais il n'est pas nécessaire qu'il ait voulu obliger à un acte de foi, puisque la condamnation ou la déclaration peut porter sur des objets qui ne sont pas ou l'hérésie formelle, ou le dogme divin défini. Il suffit qu'il impose, de quelque manière que ce soit, l'assentiment à son enseignement.

C'est une erreur assez répandue et à combattre énergiquement, qu'il n'y a d'infaillibles que les définitions solennelles et que l'on conserve pleine liberté de refuser son assentiment à l'enseignement du Pape quand il n'est pas donné sous forme de définition solennelle, quand il ne déclare pas que telle vérité est un dogme de foi ou que telle erreur est une hérésie, quand il ne sanctionne pas d'un anathème le refus d'assentiment à sa parole.

Cette fausse opinion va contre la déclaration par laquelle se termine la Constitution Vaticane Dei Filius, *de Fide Catholica* : « Mais, parce que ce n'est pas assez d'éviter la pravité hérétique, si l'on ne fuit encore avec soin les erreurs qui en approchent plus ou moins, nous rappelons à tous leur devoir d'observer aussi les Constitutions et Décrets par lesquels les opinions mauvaises de cette espèce, qui ne sont point énumérées ici, ont été par ce Saint-Siège proscrites et prohibées. »

Il s'agit, dans l'espèce, des erreurs qui portent sur les matières définies dans la première Constitution Vaticane ; mais l'observation a une portée générale ; elle s'applique, par identité de motif, à tout ce qui est enseignement de l'Eglise ou du Pape.

Quant aux Constitutions ou Décrets ou Directions purement disciplinaires, ils n'exigent pas l'assentiment qu'imposent les Constitutions doctrinales ; ils n'exigent que l'obéissance aux ordres du Pasteur suprême ; mais ils imposent cette obéissance en vertu de la soumission que tout fidèle doit au Chef suprême investi par Dieu de l'autorité sur toute l'Eglise et sur tous ses membres pour les régir au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ dont il est le vicaire.

Plein assentiment de l'esprit aux enseignements du Pape en matière de foi ou de mœurs, exacte obéissance à ses ordres, voilà quels sont les devoirs de tous les catholiques ; ils n'ont à discuter ni les uns ni les autres, mais seulement à s'en pénétrer et à s'y soumettre.

Il est facile de faire l'application de ces principes aux Actes Pontificaux concernant la loi de Séparation. On peut se reporter à ce que nous en avons dit dans la réponse qui a servi d'occasion à la présente consultation.

Q. — Comment répondre à cette objection posée, je suppose, par un adversaire non catholique ? Dans la légende de saint Ferdinand, au 30 mai (Bréviaire romain), après avoir signalé ses vertus et son zèle ardent pour la foi, on ajoute pour preuve qu'il portait lui-même un fagot au bûcher des hérétiques condamnés à mort. Un catholique peut comprendre ce zèle. Mais voici un cas semblable. A la mort de Jeanne d'Arc, brûlée elle aussi comme hérétique, relapse, etc , un Anglais catholique est signalé comme ayant été jeter son fagot au bûcher de la martyre de Rouen. Quel principe invoquer pour louer le premier, saint Ferdinand, et incriminer le second ?

R. — Vous trouvez louable la coopération prêtée par saint Ferdinand à la suppression des hérétiques, en quoi vous faites acte de sens théologique et historique droit, contrairement à certains catholiques contemporains piqués des modernes tendances libérales, qui ne manqueraient pas de trouver sujet à critique, déplacée en tout cas, et de mauvais exemple à citer, l'œuvre du saint en question. Mais ne rentrons point par la petite porte dans la grosse affaire de l'intolérance ecclésiastique au moyen âge, au temps de l'Inquisition. Ceci nous mènerait trop loin. Aussi bien n'est-ce point sur ce terrain-là que se trouve la difficulté qui vous embarrasse.

Pourquoi alors, dites-vous, et en vertu de quel principe blâmer le catholique anglais qui aurait, lui aussi, apporté son morceau de bois au bûcher de Jeanne d'Arc, sa coopération positive et assez immédiate à la suppression de la sainte héroïne ?

Votre question, cher confrère, est mal posée. Il y a équivoque dans le « blâme » qui vous inquiète.

Distinguons bien, dans toutes les affaires de ce genre, les deux ordres de moralité, d'appréciation : *objectif* et *subjectif*. La brave personne pauvre qui de très bonne foi vole son voisin riche pour augmenter les ressources d'une école libre et contribuer ainsi à une œuvre excellente est-elle blâmable ? Objectivement, oui ; subjectivement, non. Son acte, en soi, devant la raison et la théologie, par rapport aux règles objectives de la morale est une faute. Devant Dieu, au for interne de la conscience et des intentions, non seulement ce vol (purement matériel *in casu)* n'est pas un péché, même véniel, mais il est bon et sera jugé comme tel par le Souverain Arbitre des consciences.

N'empêche, n'est-ce pas ? que personne ne peut approuver, que tout le monde doit blâmer une pareille atteinte au droit de propriété. Oui, tout le monde, c'est vrai ; mais tout le monde c'est précisment autre chose que la personne en question qui, elle, ne juge et n'apprécie sa manière d'agir que d'après les éléments subjectifs internes dont elle dispose pour se former sa propre conscience. Rien de plus commun, dans les choses pratiques de la vie, que ces états de bonne foi subjective en

parfait désaccord avec les règles externes de la moralité objective.

Deux principes donc interviennent en pareille matière pour en régler la critique : 1° le principe de l'intention de bonne foi qui excuse le sujet, 2° le principe de la loi objective qui le condamne.

Le zèle de votre anglais catholique supposé de bonne foi dans sa persuasion de la culpabilité de Jeanne d'Arc, ce zèle, disons-nous, est 1° excusable au for interne de la conscience pour cet anglais seul et dans les conditions subjectives très particulières où il se trouve ; mais en même temps il est 2° condamnable au for externe, pour vous, pour nous, pour quiconque le regarde, non plus tel qu'il est dans la volonté individuelle de cet homme, mais tel que le montre le grand jour de la lumière empruntée aux règles objectives de la morale.

Nous disons *excusable* et non pas *louable*. Il y a une nuance entre ces deux mots. Louable se dit d'une œuvre non seulement exempte d'immoralité, mais digne aussi d'être approuvée, encouragée, donnée en exemple. C'est trop, évidemment, quand il s'agit d'un fait que la morale défend d'approuver. C'est assez qu'on dise de lui qu'il est excusable, qu'il trouve, dans ses circonstances d'intention individuelle de bonne foi, une atténuation suffisante pour lui enlever sa malice morale dans la conscience de son auteur, mais là seulement. C'est donc de l'excuse *per accidens*, qu'il ne faut pas généraliser, ni étendre à aucun autre fait analogue, et non pas de la moralité objective de principe.

Notez que nous avons eu grand soin de réclamer toujours comme essentielle condition pour l'excuse du péché matériel, la bonne foi du sujet qui le commet. Cela va de soi, et cela aussi permet de ne pas exagérer trop les applications historiques de l'excuse. Il est certain, par exemple, que beaucoup de pauvres aveugles, ou égarés, ou ignorants ont de très bonne foi coopéré jadis aux supplices des martyrs. Dieu seul pourrait dire le nombre de ces bourreaux qui a sans doute trouvé grâce devant sa justice. Mais il est certain aussi que le *doute* a pu et dû mettre beaucoup de ces gens-là, les plus intelligents au moins, les fonctionnaires, les juges, etc., en assez mauvais état de conscience au point de vue de la bonne foi.

Conclusions : — Apprécions et jugeons toujours sans ménagement d'aucune sorte, en toute franchise et indépendance intransigeante d'esprit, les œuvres en elles-mêmes, comme faits externes, d'après les principes parfaitemement intransigeants de la morale objective. Quant aux intentions personnelles, ou bien abstenons-nous de pénétrer dans un domaine qui échappe toujours plus ou moins à nos investigations ; ou bien attendons des présomptions très fortes avant de condamner ; ou bien, dans le doute, inclinons plutôt, par charité prudente, du côté de la bienveillance.

Q. — A qui s'adresser, et quelles sont les conditions requises pour l'érection d'un oratoire et pour y célébrer la messe ?

R. — Le pouvoir de l'évêque se borne à l'érection des oratoires semi-publics ; celle des oratoires privés est réservée au Saint-Siège.

1° Oratoires semi-publics

I. Le décret du 23 janvier 1899 définit ainsi les oratoires semi-publics : « Oratoria semi-publica ea esse quæ, etsi in loco quodam privato, vel non absolute publico, auctoritate Ordinarii erecta sunt, commodo tamen non fidelium omnium, nec privatæ tantum personæ aut familiæ, sed alicujus communitatis vel personarum cœtus inserviunt [1]. »

Les caractères particuliers de ces oratoires, c'est donc :

1° D'être placés sur un terrain particulier, que les propriétaires peuvent isoler à leur gré ;

2° D'être destinés à un *groupe de personnes*, de telle sorte que les autres fidèles n'y sont reçus que sur le bon vouloir des patrons.

Ce n'est pas dans toute habitation où il y a plusieurs personnes réunies que l'on peut ériger des oratoires semi-publics. Le décret du 23 janvier 1899 énumère les divers groupements qui ont droit à un oratoire semi-public. Ce sont :

1° Les séminaires, où l'on prépare les jeunes gens se destinant au sacerdoce ;

2° Les collèges ecclésiastiques, maisons approuvées par l'évêque pour donner l'éducation aux jeunes gens du monde ;

3° Les communautés à vœux simples, les congrégations de tertiaires séculiers, les confréries approuvées par l'évêque, les maisons où se réunissent, même sans vœux, les personnes pratiquant une règle approuvée par l'évêque ;

4° Les maisons où se réunissent, de temps à autre, plusieurs personnes pour suivre ensemble les exercices de la retraite ;

5° Toutes les maisons tenues par les laïques des deux sexes et possédant un internat ;

6° Les hôpitaux destinés à recevoir des malades de tout âge. Comme le décret ne fait aucune distinction, il comprend les hôpitaux fondés sans la permission de l'évêque [2] ;

7° Les maisons destinées à l'enfance et que nous appelons *orphelinats*, même ceux érigés sans la participation de l'évêque ;

8° Les citadelles, les forts et aussi, d'après Gasparri, les palais royaux ;

9° Les prisons et les maisons de toute sorte dépendant de l'autorité publique [3] ;

10° Tous les groupes de personnes qui se réunissent d'une manière régulière pour entendre la messe dans un lieu désigné. Cela se rencontre assez facilement dans les fabriques de toute sorte

[1] S. R. C., n. 4007.
[2] Lucidi, *De visitatione*, t. I, art. 7, n. 109. — Gasparri, *De sacramento Eucharistiæ*, c. III, p. 213.
[3] S. C. C., cause de Cologne, en 1648. — Gasparri, *l. c.*, p. 213.

qui occupent un nombreux personnel. Il en est de même des maisons où des prêtres séculiers vivent en communauté sous l'autorité de l'évêque, sans aucun vœu [1], et des patronages. — Nous pensons qu'on peut mettre dans cette énumération les personnes qui habitent un château, à condition toutefois :

a) Qu'il y ait un *nombreux* personnel se composant et des propriétaires, et des domestiques, et des fermiers, etc.;

b) Que la distance qui sépare la maison de l'église paroissiale soit importante et rende l'assistance à la messe moralement impossible à un certain nombre d'individus. Tout cela nous semble nécessaire pour vérifier le texte du décret du 23 janvier 1899 : « *Similia oratoria in quibus* ex instituto *aliquis Christifidelium cœtus convenire solet ad audiendam missam.* »

II. 1° *Qui peut autoriser la messe dans les oratoires semi-publics ?* — Le décret du 23 janvier 1899 déclare que c'est l'évêque diocésain : « In his *auctoritate Ordinarii* Sacrosanctum Missæ sacrificium offerri potest. »

2° *Combien l'évêque peut-il autoriser de messes dans les oratoires semi-publics ?* — D'après le décret du 8 mars 1879 [2], confirmé par celui du 23 janvier 1899, l'évêque peut, de son autorité propre, autoriser la célébration de *plusieurs* messes dans les oratoires semi-publics : « *a)* In capellis seu oratoriis publicis piarum communitatum, quæ, licet non habeant ingressum in via publica, inserviunt tamen quotidianis exercitiis totius communitatis ; — *b)* in capellis seu oratoriis ad personas privatas pertinentibus, sed quæ sunt publica, vel semi-publica, eo sensu quod habeant ingressum in via publica vel prope viam publicam, ita ut semper cuilibet volenti intrare permittatur. »

3° *Quels sont ceux qui peuvent satisfaire au précepte du dimanche dans les oratoires semi-publics ?* — Tous ceux qui y assistent, répond le décret du 23 janvier 1899 : « Omnes qui eidem (sacrificio) intersunt, præcepto audiendi Sacrum satisfacere valent. »

Assurément l'évêque peut défendre d'admettre certaines personnes dans ces oratoires ; mais il ne peut empêcher que, une fois admises, elles ne satisfassent au précepte d'entendre la messe le dimanche [3].

On trouve la preuve de la première partie de cette proposition dans une décision de la S. C. du Concile du 15 février 1879, qui approuve un statut épiscopal défendant d'admettre les étrangers à la messe de huit heures célébrée pour les personnes d'un hospice [4].

La réponse porte, il est vrai, les mots : *attentis peculiaribus circumstantiis*, ce qui prouve qu'il faut à l'évêque des raisons graves pour porter cette défense ; mais le principe reste admis.

Quant à la seconde partie, à savoir que les fidèles satisfont malgré cela au précepte, elle repose sur ce principe que le droit des fidèles est fondé sur une coutume universelle, contre laquelle l'évêque ne peut rien [1].

4° Il est au pouvoir de l'évêque de prendre les moyens utiles pour empêcher que les messes célébrées dans les oratoires semi-publics ne nuisent à la paroisse en détournant les fidèles d'assister à la prédication qui s'y fait chaque dimanche [2]. Il peut pour cela défendre de sonner avant ou pendant la messe paroissiale [3], obliger le célébrant à expliquer la doctrine chrétienne [4], etc.

5° Quant aux messes permises dans les oratoires semi-publics, voici les règles à suivre :

Les messes *basses* sont permises sans aucune restriction pour le nombre [5].

Pour les messes *chantées*, il faut une permission de l'évêque ; mais celui-ci est invité à ne pas la refuser et elle est censée octroyée à moins d'une défense contraire [6].

Pour les messes *solennelles*, elles ne sont autorisées que *in festivitatibus solemnioribus ejusdem ecclesiæ* [7].

2° *Oratoires privés*

I. L'oratoire *privé* est celui qui est érigé dans une maison privée par indult du Saint-Siège en faveur d'un individu ou d'une famille privée : « Privata stricto sensu dicuntur Oratoria quæ in privatis ædibus in commodum alicujus personæ vel familiæ ex indulto S. Sedis erecta sunt, » dit le décret du 23 janvier 1899 [8].

II. Avant le concile de Trente, les évêques avaient toute liberté pour autoriser la célébration de la messe dans les oratoires privés. Plusieurs se montrèrent trop faciles sur ce point et les églises paroissiales furent presque abandonnées. Pour obvier à ces abus, le concile de Trente porta la défense suivante : « Ne patiantur episcopi privatis in domibus hoc sacrificium peragi [9]. »

C'était enlever aux évêques la faculté d'autoriser la célébration de la messe dans les oratoires particuliers : ainsi l'a compris le Saint-Siège.

Dans son décret du 10 mars 1615, Paul V déclare que « facultatem hujusmodi licentias dandi, ipsius Concilii decreto, unicuique ademptam esse, solique beatissimo Pontifici esse reservatam. »

[1] Gasparri, *l. c.*, p. 168.
[2] S. R. C., n. 3484.
[3] De Brabandère, *Juris can. Comp.*, n. 738.
[4] *Acta S. Sedis*, t. XII, p. 249.

[1] Benoît XIV, *De synodo*, l. XI, c. 14, n. 10.
[2] Deshayes, *Memento*, n. 1669. — Cf. Benoît XIV, *Etsi minime*, 7 février 1742.
[3] S. C. des Evêq. et Rég., 14 mars 1879 ; *Acta S. Sedis*, t. XI, p. 603.
[4] Concile romain de 1725.
[5] S. R. C., 10 décembre 1703, ad XV.
[6] S. R. C., 13 mai 1719, n. 2250.
[7] S. R. C., 10 décembre 1703, ad X.
[8] S. R. C., n. 4007. — Cf. S. C. C., *in Grossetana*, 16 maii 1778.
[9] Sess. XXII, *De observandis et evit. in celebrat. missæ.*

Benoît XIV expose la même doctrine dans la constitution *Magno cum animi*, du 2 juin 1751.

La S. C. des Rites l'a rappelée dans son décret du 23 janvier 1899, en exigeant pour les oratoires privés un indult du Saint-Siège, *ex indulto S. Sedis erecta sunt.*

La grande majorité des canonistes a ainsi interprété le passage du concile de Trente [1]. Disons cependant que des auteurs de renom, comme Azor, Diana, Lessius, Suarez, Zypée, etc., n'ont pas cru que les droits des évêques fussent diminués par le décret.

En France, avant la Révolution, les évêques autorisaient eux-mêmes les oratoires privés, sans recourir au Saint-Siège. Depuis le Concordat, plusieurs ont cru pouvoir le faire; mais Bouix démontre clairement que cette pratique n'est pas universelle et qu'elle n'a pas les conditions d'une coutume raisonnable [2].

Aujourd'hui toute discussion est inutile, puisque le décret du 23 janvier 1899 condamne toutes les coutumes contraires : « *Contrariis non obstantibus quibuscumque.* »

Cependant la plupart des canonistes reconnaissent à l'évêque le pouvoir d'autoriser d'une manière *provisoire* la messe dans les oratoires privés. Quelques-uns se contentaient d'une cause *raisonnable*, même de peu d'importance. Consultée sur ce point, la S. C. du Concile a répondu le 20 décembre 1855 : « Negative, nisi tamen adsint *magnæ et urgentes causæ*, et per *modum actus* tantum [3]. »

Parmi les causes graves dont il est ici question, on ne peut pas compter le désir de procurer une messe ou la faculté de communier, même en viatique, à une personne de qualité malade depuis longtemps [4]. La S. C. du Concile déclara en 1575 à l'Infant de Portugal qu'il valait mieux laisser mourir un malade sans viatique que d'enfreindre la règle. Il en est de même de la présence d'un cadavre.

C'est donc au *bien public* qu'il faut emprunter les raisons pour lesquelles un évêque peut autoriser la messe dans les chapelles privées d'une manière transitoire, par exemple, pour faire entendre la messe à une population qui, accidentellement, n'a pas d'église [5].

C'est donc à Rome qu'il faut s'adresser pour solliciter la faculté de l'oratoire privé.

Mgr Battandier donne la formule à employer et les frais, qui sont de 91 f. pour la taxe et de 20 f. pour l'agence. L'approbation de l'Ordinaire est absolument indispensable pour présenter la requête [6].

III. L'indult de l'oratoire privé n'expire pas par la mort du Pape qui l'a accordé, parce qu'il constitue une *grâce concédée* et qu'une grâce signée ne meurt pas avec celui qui l'a octroyée.

L'évêque peut fermer un oratoire privé, mais dans le seul cas où les clauses du bref viendraient à ne pas être observées.

L'indult de l'oratoire privé disparaît par la mort du titulaire, sans qu'il soit au pouvoir de l'évêque de le prolonger en faveur d'une autre personne : c'est une conséquence de sa nature *personnelle* admise par tous les canonistes [1].

Dans le cas où il y a plusieurs indultaires, la faveur persévère jusqu'à la mort du dernier survivant. Il s'agit de ceux qui sont nommés dans l'indult, et non des membres de la famille qui bénéficient *accessoirement* du privilège [2].

Quand il y a dans l'indult *ejusque natis et descendentibus in perpetuum*, on n'entend par là que les descendants par la ligne masculine, ainsi que l'a déclaré la S. C. du Concile le 11 décembre 1866.

IV. D'après le décret général publié le 7 janvier 1741 sur l'ordre de Benoît XIV et la constitution *Magno cum animi* de ce même Pontife, il est absolument certain que la présence des indultaires est nécessaire pour que l'on puisse dire la messe dans les oratoires privés [3]. Les canonistes regardent comme grave la transgression de ce précepte [4], sauf pour le cas où le curé aurait besoin de célébrer dans un oratoire privé pour pouvoir arriver à temps pour donner le viatique à un moribond [5].

Les principaux indultaires dont parle le décret sont les personnes auxquelles le bref est adressé et dont les noms sont écrits *au dos du diplôme.* Si le père seul est nommé, personne en son absence ne peut faire célébrer la messe. Dans le cas où l'indult a été accordé au père et à la mère conjointement, il faut la présence au moins de l'un d'eux, mais non de tous les deux à la fois.

On trouve cependant des indults où il est expressément permis dans le corps du rescrit de faire célébrer pour des personnes qui ne sont pas mentionnées sur le dos du diplôme : ces dispositions plus larges doivent être respectées, dit Benoît XIV [6]. C'est un exemple que l'on ne doit point perdre de vue quand on veut solliciter un indult privé, afin de ne pas le trop restreindre.

V. 1° On ne peut dire qu'une messe par jour dans les oratoires privés, le rescrit portant : *Unam missam pro unaquaque die.* C'est d'ailleurs le droit commun depuis le décret du 15 décembre 1703, porté par Clément XI : « Il est défendu, y est-il dit, aux religieux, aux prêtres et même aux évêques, de célébrer dans les oratoires domes-

[1] De Luca, *De rebus*, n. 307.
[2] Bouix, *De Episcopo*, t. II, p. 128. — Cf. Gasparri, *op. cit.*, *De loco cel. Mis.*, c. III.
[3] S. C. C., *in Cataeyeron.*, 28 décemb. 1855. — Cf. De Luca, *De rebus*, n. 307.
[4] Ferraris, V° *Oratorium*, n. 27 et 28. — *Ephémérides liturg.*, 1896, p. 51, IV.
[5] Parayre, sect. I, chap. I, III.
[6] Battandier, *Annuaire* 1899, p. 516.

[1] *Ephem. lit.*, 1896, p. 157. — *Regula* VII, in 6°.
[2] Parayre, *l. c.*, sect. I, c. VII.
[3] Ferraris, V° *Oratorium*, n. 82 et 94.
[4] Parayre, *l. c.*, sect. I, c. IV, art. 2.
[5] S. R. C., *in Veronen.*, 27 augusti 1836, n. 2745, ad VII.
[6] Const. *Magno cum animi*, 15, 16, 17.

tiques quand déjà il y a eu une messe dans la matinée. »

Même en l'absence de mépris, les auteurs considèrent comme *matière grave* la transgression de cette défense [1].

2° Le curé de la paroisse n'a aucun droit soit à y dire la messe, soit à autoriser les personnes qui l'y diront [2].

C'est à l'indultaire à choisir le célébrant; il peut inviter tout prêtre, séculier ou régulier, qui ne se trouve pas frappé d'interdit : « Per se seu quemcumque sacerdotem rite approbatum sæcularem seu de superiorum suorum licentia, regularem, » dit le rescrit [3].

Mais avant d'être admis, les prêtres étrangers doivent suivre les lois relatives au *celebret*.

3° Il y a un certain nombre de jours où la messe est interdite dans les oratoires privés, d'après le droit commun. Ce sont, d'après le décret du 10 avril 1896 [4], les fêtes suivantes pour les pays où elles sont de précepte : Noël, l'Epiphanie, le Jeudi Saint, Pâques, l'Ascension, l'Immaculée-Conception, la fête des saints Pierre et Paul, la Toussaint, le titulaire de l'église, le patron du lieu et l'anniversaire de la Dédicace de la cathédrale.

Quand, par suite d'un indult, la solennité de certaines fêtes est anticipée ou retardée, la défense de célébrer dans les oratoires privés ne s'applique pas au jour de l'*incidence* [5]. Pour le jour de la *solennité*, Mgr Gasparri y regarde, même en l'absence de tout texte, la célébration comme interdite [6].

Comme il s'agit d'une chose grave, la transgression présente les caractères d'une faute grave [7].

VI. On peut admettre toute personne à la messe dite dans les oratoires privés, mais celles-là seulement satisfont au précepte du dimanche qui sont nommées dans l'indult [8].

Q. — Prière de donner votre appréciation sur ces lignes d'une *Revue* à l'usage du clergé : « Ne croyait-on pas communément, au temps de Galilée, comme du reste dans les siècles précédents, que l'enseignement de la sainte Ecriture était substantiellement conforme au système de Ptolémée ? Dès lors, si, au dire des juges de Galilée, les Pères et tous les interprètes catholiques de l'Ecriture, et donc le magistère ordinaire de l'Eglise, alors comme auparavant, s'accordaient pour prouver que l'Ecriture enseigne la fausseté du système copernicien, *que devient l'autorité de ce magistère ordinaire?* Nous croyons que, pas plus que le magistère extraordinaire, l'ordinaire n'est compromis dans cette affaire ; mais on ne le prouvera qu'en tirant loyalement de l'erreur commise alors les conclusions qui s'en dégagent *pour la théorie du magistère ordinaire* et qu'en mettant d'accord, ici comme en tout, *la théorie avec les faits.* »

Quelle est donc la théorie exagérée ou fausse à laquelle on fait allusion et quelle est donc la théorie vraie du magistère ordinaire ?

R. — Tout comme vous, nous avions lu et remarqué ces lignes. Elles ne nous plaisent pas, moins encore par ce qu'elles disent que par ce qu'elles laissent sous-entendre. Elles ont, Dieu merci ! l'avantage de n'être pas bien claires et de permettre à la rigueur une interprétation orthodoxe.

Le « dire des juges de Galilée » n'est point un critérium chargé de fixer pour nous l'exercice, en fait, du magistère ordinaire. Au vrai, il n'est pas toujours bien facile de préciser où et comment ce magistère a parlé. Il existe et il parle, c'est certain. Mais chacun sait que volontiers les théologiens ont plus d'une fois sollicité sa déposition en faveur de leurs opinions contradictoires. On ne voit pas en quoi les juges de Galilée étaient authentiquement qualifiés pour mettre sur le compte du magistère ordinaire l'erreur de Ptolémée.

Que cette erreur ait été commune, universelle, avant Copernic et Galilée, rien de plus évident. Qu'elle ait été dogmatiquement enseignée comme touchant à la foi par le magistère de l'Eglise, dit ordinaire, voilà qui n'est plus certain du tout. Pas plus que le Pape, le magistère ordinaire n'est investi de l'infaillibilité pour les matières qui sortent des limites de sa sphère propre d'autorité doctrinale. Autre chose est le *consensus Patrum* sur un point de physique ou d'astronomie, autre chose sur une question *de rebus fidei et morum*. Dans le second cas, il y a œuvre de magistère, et simple communauté humaine d'opinion dans le premier, fût-elle même étayée d'une interprétation commune de l'Ecriture.

Tous les jours un docteur peut trouver dans l'Ecriture un argument en faveur de sa thèse. Beaucoup de docteurs, tous les docteurs peuvent en faire autant. Aura-t-on le droit de tirer de leur accord que le magistère ordinaire a fonctionné par leur entremise ? Oui, peut-être, si la matière le comporte comme objet de l'infaillibilité dévolue à l'Eglise, et si la doctrine en question est formulée comme enseignement dogmatique *de rebus fidei et morum*. Non, dans le cas contraire.

Les Pères se sont trompés dans leur manière d'entendre l'appoint qu'un texte de la Bible apportait à l'erreur infiniment ancienne, contemporaine des premiers âges de l'humanité, sur la question géocentrique. Avant d'en conclure que le magistère ordinaire de l'Eglise a erré par là-même, ou seulement de le craindre, il faudrait établir qu'il y a toujours parole du magistère dans toutes les interprétations patristiques communes sur des sujets quelconques. On ne prouve pas cela parce que ce n'est pas vrai. Pourquoi alors mettre ce magistère en cause dans une question qui lui est

[1] Gattico, *De oratoriis dom.*, c. 27, n. 2. — Ferraris, V° *Oratorium*, n. 33. — Parayre, *l. c.*, sect. I, c. IV, art. I.
[2] Gasparri, *l. c.*, cap. III, p. 166.
[3] *Eph. liturg.*, 1896, p. 554.
[4] S. R. C., *in Romana*, n. 3896.
[5] S. R. C., 6 mars 1896, n. 3890; — 4 déc. 1896, n. 3933.
[6] Gasparri, *Tract. de Euch.*, cap. III, p. 166.
[7] Pasqualigo, *Quæst.* 641, n. 6.
[8] *Ephémérides*, 1896, p. 556. — Cf. Duballet-Tachy, *Traité des Choses ecclésiastiques*, 1902, p. 119 à 150.

étrangère ? Et pourquoi donner à entendre qu'il faut changer la notion théologique reçue du magistère, sous prétexte de mettre d'accord la théorie avec les faits ?

Au surplus, puisque l'on trouve bien que le magistère extraordinaire n'est pas compromis dans cette affaire, pourquoi ne pas invoquer les mêmes raisons exactement en faveur du magistère ordinaire, la difficulté étant identique dans les deux cas ?

Si l'auteur des lignes que vous rapportez n'a eu en vue que cette réserve à faire sur l'objet propre du magistère, il aurait pu s'épargner l'emploi d'une formule à tout le moins équivoque et inquiétante. Il lui suffisait de relire ses auteurs de théologie pour savoir que cette réserve n'a rien de nouveau, qu'elle appartient à l'enseignement commun sur les conditions d'exercice objectives du magistère ecclésiastique. S'il a voulu dire que cette réserve mérite à l'heure actuelle d'être mise un peu plus en relief qu'autrefois, à cause de l'utilité qu'on en peut tirer pour les besoins nouveaux de l'apologétique biblique, nous ne saurions l'en blâmer. L'idée est juste, à la condition toutefois de ne pas l'exagérer et de ne pas présenter comme une sorte de bouleversement fondamental ce qui n'est en réalité qu'une modification de tactique, l'usage approprié, d'une manière et avec des munitions nouvelles, d'une arme qui existait bien déjà dans la panoplie, qu'on ne fabrique donc point de toutes pièces pour une nécessité occasionnelle de circonstance.

Nous accorderions enfin à l'auteur susdit que tout l'enseignement théologique relatif au magistère ecclésiastique sous toutes ses formes est, non pas à refondre, ni même à modifier substantiellement, mais à préciser, à fouiller davantage, à mettre en plus vive lumière, là où et comme il peut convenir, pour les besoins de la controverse religieuse du temps présent. C'est du reste un travail de simple adaptation accidentelle dont nous avons de nombreux exemples dans l'histoire de la théologie.

D'aucuns veulent appeler cela de l'évolution. Le mot est gros, sujet à erreur. Ce serait mieux, et très suffisant, de dire simplement « adaptation, » avec tout ce que ce terme comporte de nouveautés aussi libres, riches et multiples dans leur apologétique expansion, qu'accidentelles en définitive et sans aucun contre-coup possible sur le patrimoine substantiel de l'enseignement dogmatique de l'Eglise, à propos duquel on peut toujours se permettre le *proferre nova et vetera*, et même le *vetera novis augere*, au sens que nous venons de dire, qui n'a rien de nouveau, étant encore, comme il en a été de tout temps, celui de tous les théologiens sérieux.

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Nous avons reçu la lettre suivante. Il ne nous en coûte rien de l'insérer, et nous n'y ferons aucune réponse : elle n'est pas moins satisfaisante pour nous que pour son auteur.

F. P.

Paris, le 16 avril (seize avril.)

A l'auteur de l'article sur Jehan Gerson dans l'*Ami du Clergé* 21 février 1907.

Monsieur

On me communique l'*Ami du Clergé* du 21 février, où je trouve un article sur mon ouvrage *Jehan Gerson* que j'estime pouvoir me porter un préjudice matériel et moral.

Je vous prie donc d'insérer, dans votre plus prochain numéro, ces quelques lignes de réponse auxquelles *j'ai droit*.

Inutile de vous dire tout d'abord que je n'ai nullement l'intention de réclamer votre approbation sur les problèmes de critique religieuse ou historique ; on peut très bien sans cela, et quoi que vous en disiez, aimer l'Eglise et être bon historien. Quand vous m'apporterez la preuve de votre compétence en la matière, nous pourrons établir sur Gerson, une critique sérieuse et profitable. En attendant laissez-moi vous dire que mon livre est le résultat de *huit* années d'études, d'une lecture intégrale et minutieuse de tout ce qu'a écrit le Chancelier (imprimés, incunables, manuscrits inédits), de trois voyages à Bruges, à Bâle et à Constance. Je ne veux pas conclure de là à l'infaillibilité de mon œuvre : j'ai donné mes impressions générales sur un personnage avec qui j'ai vécu de longues années et que j'ai essayé de comprendre. Voilà tout.

Pour le détail de certaines critiques, il me semble superflu de longuement insister. Quand, par exemple, vous vous demandez, dans une phrase qui n'appartient à aucune langue, si je suis « un de nos contemporains, » vous n'avez certes nulle raison de prolonger l'angoisse de vos lecteurs. De même, lorsque vous vous scandalisez que je trouve dans les âmes modernes, plus de sincérité plus de conscience, vous ne m'inspirez nullement le désir de remonter à Dagobert ou à Pharamond. Encore, j'ai l'audace de ne point regretter les bûchers, ni les mensonges politiques, ni les manques de foi, même chez les gens d'Eglise. Enfin je vous abandonne le soin de trouver la raison ultime, décisive, la raison vraiment historique pour laquelle Gerson eut onze frères ou sœurs.

Passons aux critiques de fond. Vous me reprochez d'avoir parlé peu respectueusement des théories politiques de Grégoire VII et d'Innocent III. Vraiment je ne discute pas, je laisse à vos lecteurs le soin de lire les pages 2, 3, 4 et 5 de mon livre et je serai heureux, soyez sûr, s'ils m'éclairent sur « les calomnies » que votre rectitude d'intention a su y découvrir.

Ailleurs vous écrivez, à propos du tableau que j'ai esquissé sur le sentiment religieux du XV^e^ siècle : « *Peinture sombre ! non jamais l'Eglise n'en a été là. Un peu de sentiment filial à défaut de sens historique eût suffi à avertir M. Lafontaine qu'il y a ici quelque exagération calomnieuse contre l'Eglise sa mère.* » Où donc ai-je attribué à l'Eglise de pareilles déchéances ? et comment un *sentiment filial* peut-il suppléer au *sens historique* ? Nous sommes de ceux qui pensent que le *sens historique* ne se remplace par rien et qu'il est étranger à toute émotion quelle qu'elle soit. Ce sens historique, s'il n'avait été suppléé chez vous par quelque prévention, vous eût révélé que je n'ai point

commis la confusion que vous m'imputez. L'état religieux d'une époque n'est point l'Eglise ; le christianisme est différent de l'esprit religieux qui peut naître de sa corruption. Vous pourriez d'ailleurs constater (p. 221 et sqq.) que j'ai su absoudre l'Eglise des erreurs qui n'étaient dues qu'à la société au milieu de laquelle elle était forcée de vivre.

De même quand je rapproche les condamnations de Jean Huss et de Jeanne d'Arc, est-ce une preuve que je confonds leurs causes ou que j'attribue une part quelconque à l'Eglise dans leurs tortures ? Je dis l'*Université* et non l'*Eglise ;* je déplore que Gerson n'ait pu se dépouiller d'une erreur qui semble être la vôtre et qui consiste à croire que la violence convertit les âmes. Cet esprit, quoi que vous en disiez, n'est point celui de Jésus-Christ qui s'est gardé d'éteindre la mèche qui fumait encore.

Pour ce qui concerne mes prétendues « gloses pédagogiques », je vous renvoie simplement à mon ouvrage *De Johanne Gersonio puerorum adulescentiumque institutore* dont la dernière partie de *Gerson* n'est qu'un résumé. Vous y trouverez les preuves de ce que j'avance, preuves qui ont paru suffisantes au jury des maîtres qui m'ont décerné le titre de Docteur. Leur sanction vaut bien quelque chose.

Enfin vous trouvez chez moi le « *vocabulaire d'une certaine école novatrice* » dans certains passages des pages 165, 255, 296, etc. Je ne sais quelle est cette école ; en tout cas c'est celle de Gerson dont j'ai traduit simplement la pensée comme vous pourrez le vérifier (Ellies Dupin, I, 59, 104, 110, 111, etc.). Cette école, c'est encore celle d'Aristote, de saint Augustin, de saint Bonaventure (à qui Gerson confesse l'avoir empruntée) et de beaucoup d'autres ; mais j'ai peur d'avoir déjà cité des novateurs !

Je laisse de côté votre observation de la fin relative à l'*Imprimatur*. Elle est dans le procédé habituel des critiques de votre genre, dont la suprême ressource est de s'ériger en inquisiteurs sans mandat.

J'espère que ces quelques mots expliqueront à vos lecteurs pourquoi « vous n'aimez pas mon langage » ; je n'ai aucun sentiment pour le vôtre, car je n'ai pu le comprendre.

Veuillez agréer, Monsieur, mes sentiments distingués.

A. LAFONTAINE,
18, rue de Varenne, Paris 7e.

Notes et fragments d'histoire, par Félix Rocquain, membre de l'Institut. — Un vol. in-8 de 366 p., 7 f. 50. — Paris, Plon.

Recueil de mélanges qui tous sont fort curieux. M. Rocquain est un de nos plus érudits chercheurs d'histoire. Il n'est pas sympathique plus qu'il ne faut à l'Eglise du moyen âge, dont il est fort enclin à voir les verrues. Du moins n'avance-t-il rien qu'il ne juge consciencieusement être conforme aux documents qu'il a sous les yeux.

Chacun de ces « fragments » constitue un chapitre d'histoire et mériterait une étude. Nous en donnerons au moins les titres :

De quelques faits d'hypnotisme au moyen âge : les faits allégués ici se rapportent pour la plupart à la vie de sainte Marie d'Oignies (XIIIe siècle) telle qu'elle nous est connue par le récit de Jacques de Vitry : ils sont authentiques ; mais quant à décider s'ils doivent être mis au compte de la léthargie hypnotique et de l'insensibilité hypnotique, c'est une question qui dépasse la compétence de M. Rocquain et qu'il traite en tous cas trop sommairement ;

Une légende sous Philippe le Bel : la Bulle AUSCULTA FILI : chapitre extrêmement précieux et neuf : la légende, c'est que Philippe le Bel, le 11 février 1302, en présence des nobles et de beaucoup d'autres personnes, aurait fait brûler la dite Bulle de Boniface VIII et que cette exécution aurait été ensuite criée à son de trompe par toute la ville de Paris (et même, ajoute Henri Martin sans aucune espèce de preuves et dans le seul désir d'accentuer la rébellion contre le pape, « *probablement* aussi par toute la France »). — Cette légende a été admise sans contrôle par tous les historiens modernes, qui ainsi faisaient de Philippe le Bel un précurseur de Luther et lui prêtaient un acte que n'avait jamais osé risquer au siècle précédent Frédéric II lui-même. M. Rocquain lui-même y a ajouté créance dans son livre sur *La Papauté au moyen âge.* Aujourd'hui il établit que 1° ce n'est pas la Bulle *Ausculta fili* qui fut brûlée ; — 2° qu'il y eut bien en effet une Bulle brûlée, mais non point solennellement et non point par ordre du roi, et surtout sans publicité : c'est le comte d'Artois qui, tandis que lecture d'une Bulle était donnée en présence du roi et de ses barons, dans un mouvement de colère se saisit de la Bulle et la jeta au feu, dans la cheminée de la salle : accident certainement injurieux pour le Saint-Siège, mais qui n'a que la portée d'un accident et dont le roi ne peut être rendu responsable ; — 3° que la Bulle en question était probablement la Bulle qui, lancée par Boniface VIII en date du 16 mars 1301 pour calmer les dissentiments sans cesse renaissants entre la commune et l'Eglise de Laon, fut en effet portée par le chapitre à la cour du roi et discutée dans la session du Parlement qui se tint de la Toussaint de 1301 à la fin de mars 1302 ;

Les *Travaux de Michelet aux Archives nationales* (avec le Rapport de Michelet sur les travaux de la Commission italienne chargée en 1810, par Napoléon, d'inventorier les Archives du Vatican) ;

Une *Notice sur la vie et les œuvres de Chéruel ;*

Du style révolutionnaire : montre que jamais la littérature ne fut plus visiblement qu'alors le reflet des sentiments et des idées du pays, et qu'il suffit d'étudier le style révolutionnaire en lui-même pour en déduire, abstraction faite des événements, l'esprit général de la Révolution ;

Une lettre de Fourier (très intéressant pour étudier la genèse des idées du fondateur du *Phalanstère) ;*

Notes sur Napoléon (p. 182-256), touchant soit à son caractère, soit à l'évolution et aux procédés de sa politique ;

La police politique sous le Second Empire : révélations tristes, comme tout ce qui est de la police ; pratique éhontée de la délation : à noter toutefois que l'empereur était totalement ignorant des procédés par où on le servait, et qu'il est douteux même qu'aucun de ses ministres en ait été particulièrement informé, et que même le préfet de police ne connut pas toujours ces manœuvres. — Une mesure pourtant qui avait été certainement concertée dans les hauteurs du gouvernement, ce fut la préparation d'un coup d'Etat, analogue à celui du 2 décembre 1851, projeté pour frapper au besoin et d'une seule fois les ennemis déclarés de l'Empire. Pendant toute la seconde moitié du régime, à partir de 1860, on se tint prêt à sévir : la liste des gens à arrêter fut dressée, et on la tint à jour jusqu'en 1869. M. Rocquain l'a trouvée à la préfecture de police après le 4 septembre 1870. Il la publie aujourd'hui ; elle est fort curieuse : légitimistes et républicains, catholiques et libres-penseurs, sénateurs, députés, savants, journalistes, artisans, toutes les opinions, toutes les conditions sociales y sont représentées. Elle ne concerne que Paris et compte plus de trois cents noms, parmi lesquels nous relevons ceux de Louis et Eugène Veuillot, Alf. Nettement, Augustin Cochin, Montalembert, de Barante, Thiers, Guizot, Jules Simon, Jules Favre, Clemenceau, Jules Vallès, Prévost-Paradol, Saint-Marc-Girardin, Maxime du Camp, etc.

Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actuatam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente *ac præcipue de mente Angelici Doctoris circa eandem quæstionem* auctore P. J. M. Piccirelli,

S. J. — Un vol. gr. in-8 de 424 p., 5 fr. — Naples, typographie pontificale Michel d'Auria ; Paris, Lecoffre.

Discussion approfondie et complète d'un problème dont nous avons tous retenu au moins les éléments, problème qui est fondamental en philosophie et qui ramifie ses conséquences, très diverses suivant que l'on s'attache à l'opinion thomiste ou à l'opinion du P. Piccirelli, sur nombre de points de la théologie, particulièrement sur les mystères de l'Incarnation et de l'Eucharistie et sur l'argumentation à faire valoir contre le panthéisme.

La typographie de l'ouvrage est superbe ; et des manchettes multipliées à chaque page en rendent la lecture fort aisée. La discussion est d'ailleurs conduite avec une rare clarté, avec méthode et surtout avec une vie et une vigueur entraînantes.

Lamennais avant l'Essai sur l'indifférence, d'après des documents inédits (1782-1817), par Anatole Feugère, docteur ès-lettres. — Un vol. gr. in-8 de XIV-460 p., 10 f. — Paris, Bloud.

Quand aurons-nous la biographie définitive de Lamennais? ou simplement l'édition complète de ses Lettres ?

Depuis que le P. Alfred Roussel a rouvert la question avec son admirable *Lamennais* (1892), il ne s'est guère passé d'année sans que quelque publication nouvelle apportât une contribution sérieuse à l'histoire de Lamennais et du mouvement dont il est le centre et l'origine. Et même, la bibliographie dressée dans le présent volume par M. Feugère établit que depuis septembre 1904 il ne se passe guère plus d'un mois sans que l'une ou l'autre de nos Revues vienne nous présenter sur Lamennais des renseignements nouveaux ou des documents inédits.

La période la mieux connue de la vie de Lamennais, c'est certainement la crise suprême, les années qui ont suivi 1830. C'est sur ces années que s'est porté tout d'abord le meilleur des efforts de la critique ; et l'ample correspondance qui a été exhumée a fini par faire une grande lumière sur la psychologie du pauvre égaré en ces jours de malheur.

La période restée la plus obscure, c'étaient les débuts, les trente-cinq premières années de Lamennais. C'est à cette période que s'est acharné le labeur de M. Feugère ; et il nous en offre aujourd'hui le fruit. Ce sont des pages d'une documentation étonnamment vivante : rien qui ne soit appuyé de citations, citations de Lamennais ou de ses correspondants. Mais, alors même que ce n'est pas Lamennais qui parle, alors même que M. Feugère reprend la suite de son récit, c'est toujours Lamennais que l'on croit entendre, toujours Lamennais que l'on voit devant soi, vivant, douloureux, tragique, tellement les citations sont rapprochées avec bonheur et fondues harmonieusement dans le texte, tellement M. Feugère est entré dans l'âme de son personnage !

Personnage toujours douloureux, dès sa plus tendre enfance. On se le représente souvent brisé par la crise de 1832-1836, et il en fut brisé certainement et ne trouva jamais la paix maudite de l'endurcissement. Mais toute sa vie n'a été qu'un long brisement. Il a toujours été malheureux ; il s'est toujours senti malheureux. Le système nerveux n'a jamais été chez lui équilibré. Il a toujours eu quelque chose de peu sain dans sa piété. Dès ses années d'enfance, son mysticisme ne s'accommodait pas du catéchisme. Quand il perd ensuite la foi, c'est sous l'influence de cet autre malade qu'est Rousseau. Quand il retrouve la foi (1804), il s'explique, sur ce qui se passe en son esprit et en son cœur, en termes qui sont certainement susceptibles d'une interprétation très correcte, mais qui tout de même, quand on songe au dénouement, ne laissent pas d'inquiéter. Une crise d'exaltation mystique l'amène à recevoir la tonsure (16 mars 1809) ; la prière qu'il écrit au lendemain de ce jour est magnifique, et les saints en ont dit autant au plus : mais chez les saints la ferveur mystique n'est que l'efflorescence d'éléments positifs solides qui manquent chez Lamennais.

Puis c'est la solitude de La Chênaie (1810-1813) ; et l'absence de toute distraction accentue encore sa tristesse et son amertume. Il aime à répéter : — « La souffrance est mon lit de repos... A quoi suis-je donc bon ? à souffrir : ce doit être là ma façon de glorifier Dieu... Oh ! qu'il fait bon n'être rien ! la belle, la sainte vocation ! » Oui, les saints ont dit tout cela ; mais que tout cela, sur leurs lèvres, est loin de rendre le son d'amertume et de désenchantement où l'on sent que Lamennais veut s'étourdir !

C'est Fénelon qui dans ces années est son modèle et son guide ; il se nourrit des *Lettres spirituelles ;* et ce qui l'attire à Fénelon, ce qu'il prend de Fénelon, c'est justement ce qu'il trouve de mobile, de tourmenté, de maladif dans l'âme de Fénelon comme dans la sienne. C'est un Fénelon « romantique » qu'il se forge ; et il n'a pas besoin pour cela d'altérer les textes : il lui suffit de choisir et de grouper avec art quelques passages où Fénelon épanche sa tristesse. Mais Fénelon réagissait, et Lamennais ne le suit pas jusque-là.

Puis c'est la *Tradition de l'Eglise sur l'institution des évêques* (août 1814) et les premières œuvres de polémique, si grandes, si vibrantes d'amour de l'Eglise, mais empreintes de cet esprit d'amertume indélébile qui ne se défend pas des exagérations. Puis c'est la crise de l'Ordination (1815-1817) et la rédaction du premier volume de l'*Essai sur l'indifférence* (du printemps de 1816 au printemps de 1817).

Nous ne voulons pas refaire ici le récit de M. Feugère. On lira ces pages, des plus pathétiques qui soient. La partie biographique proprement dite ne remplit que la première moitié du volume. — Le reste n'est pas d'une lecture courante, du moins au premier aspect : c'est, en deux cents pages, la table chronologique de la correspondance de Lamennais, de 1806 à 1853. On a catalogué ici, par année, toutes les lettres connues de Lamennais ; la plupart ne sont que mentionnées (date et nom du destinataire) ; des plus importantes on donne un résumé avec quelques citations brèves et topiques. C'est la première fois que pareil travail est fait. Il est d'un prix inestimable. Il sera indispensable désormais à quiconque voudra faire une étude personnelle de la vie de Lamennais. Et sous son aspect catalogue, il ménage, dès qu'on a commencé à le feuilleter, un intérêt toujours croissant, grâce à l'intelligence avec laquelle nous sont présentés résumés et citations.

Critique thomiste du thomisme, par Jean Compagnion, docteur en médecine de l'Université catholique de Louvain, docteur en médecine de l'Université de Lille. Première publication : *Préface. Ch. I. Le non-infini est indéfini. Ch. II. Du principe de contradiction.* — 1 vol. in-12 de 88 p., 1 fr. — Chez l'auteur, à Moulle (Pas-de-Calais).

Ce petit volume est le premier d'une série que se propose de publier le docteur Compagnion.

Son but n'est pas de combattre le thomisme, mais de le fortifier « en le purgeant des contradictions qu'il renferme, et que l'on y rencontre à chaque endroit. » Pour cette fois, c'est la distinction de l'infini et du fini et le principe de contradiction qu'il prétend réformer.

Pour lui, la division de l'être en être infini et être fini est fautive, parce que la notion du fini implique une *limite fixe* qui n'existe pas dans les êtres non-infinis. Tous ces êtres, qui sont à la fois en acte et en puissance, peuvent changer, c'est-à-dire sortir de leurs limites ; ils ne sont pas finis, mais indéfinis, susceptibles de plus ou de moins.

Le principe de contradiction, à ses yeux, est faux à la façon dont on l'entend, parce qu'entre l'être (absolu) et le non-être (absolu) qui sont contradictoirement opposés, il y a l'être indéfini qui n'est ni l'être absolu, ni le non-être (absolu), mais l'être relatif (indéfini) qui est contradictoirement opposé à la fois à l'être (absolu) et au non-être (absolu) et qui peut être en même temps identique à lui-même et opposé contradictoirement à lui-même.

Voilà condensés en quelques mots précis ce que M. le docteur développe dans ses deux chapitres.

C'est assurément du nouveau en philosophie ; mais du nouveau qui ne tient pas debout.

Admettons, ce qui est vrai, que tout être non infini soit susceptible de plus ou moins d'être, que, étant à la fois en acte et en puissance, il puisse devenir davantage en acte et rester moins en puissance, qu'il n'a par conséquent aucune limite fixe, il n'en reste pas moins que son être présent finit là où il cesse d'être en acte, qu'à ce point précis il a sa limite actuelle. Sans doute, cette limite n'est pas infranchissable ; mais elle reste tant qu'elle n'est pas franchie ; et, si elle est franchie, elle est remplacée par une autre limite, plus étendue à la vérité, mais tout aussi déterminée. De là cette conséquence qui réfute tout le premier chapitre, savoir, que tout être non infini est un être toujours présentement fini.

Quant au principe de contradiction : *Idem non potest simul esse et non esse*, pour qu'il soit bien compris et bien appliqué, il faut que la signification de *esse* soit exactement la même dans *esse* et dans *non esse*, qu'il n'y ait entre *esse* et *non esse* d'autre différence que la négation pure et simple. Si nous avons pour *esse* la signification d'être de telle manière, et pour *non esse* celle d'être d'une autre manière, le principe de contradiction n'est plus applicable. Entre les deux ou au-delà ou en deçà, il y a une foule d'autres significations possibles d'après lesquelles *esse* s'entendra différemment dans *esse* et dans *non esse :* il n'y aura plus alors de contradiction entre *esse* et *non esse*.

Or M. Compagnion ne donne pas à *esse* le même sens dans *esse* que dans *non esse*. Ainsi, dès son point de départ, *esse* a, dans *esse*, le sens d'être absolu et, dans *non esse*, le sens d'être de quelque façon que ce soit, ce qui le conduit à donner pour contradictoire à l'être, à l'être absolu, le néant, le pur néant. Avec cette manière de l'entendre et de l'appliquer, le principe de contradiction serait évidemment faux et absurde. Jamais ni thomiste, ni scotiste, ni aucun autre philosophe ne l'ont ainsi compris. La contradictoire de *esse*, l'être absolu, est *non esse*, n'être pas l'être absolu. M. Compagnion a mal compris la négation et lui a enlevé son caractère de négation. Au lieu de rester une négation affectant *esse* pris au sens qu'il a dans *esse*, le *non*, dans *non esse*, devient pour lui l'élément constitutif d'une expression nouvelle, *non esse*, le non-être, le néant, ce qui exclut non seulement l'être absolu, mais encore toute espèce d'être relatif.

Avec son interprétation, l'axiome : *Idem non potest simul esse et non esse*, devrait se traduire, en bon français : *La même chose ne peut en même temps être l'être absolu et le non-être absolu :* ce qui est à la fois un contre-sens et un non-sens.

Si les autres *publications* annoncées comme devant faire suite à cette première n'étaient pas mieux fondées, le docteur Compagnion ferait bien de s'en épargner la dépense.

Sur la Divinité de Jésus-Christ, par H. de Lacombe. — In-8 écu de VIII-430 p., 5 fr. — Paris, Téqui.

Science et Spiritualisme, par le Dr Ch. Fiessinger, membre correspondant de l'Académie de médecine. — In-12 de 280 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.

Le magnétisme humain, l'hypnotisme et le spiritualisme moderne *considérés aux points de vue théorique et pratique*, par le Dr L. Moutin. — In-12 de 480 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.

I. — La fleur de ces pages de M. de Lacombe a paru déjà dans le *Correspondant* (en 1905 et 1906). Elles y ont été fort remarquées. C'est la fleur de toute une vie de réflexions et de méditations chrétiennes. — « C'est une nouvelle et très saisissante apologie du christianisme », écrivait le cardinal Perraud dès qu'il en eut lu les premières pages.

Apologie d'autant plus nouvelle, en effet, qu'elle revient à notre vieille tradition française et ne met point sa force à se hérisser d'un formidable appareil scientifique. Il y a beaucoup d'érudition dans ces pages ; on y sent une immense lecture : mais M. de Lacombe nous en fait les honneurs sans faste, avec une simplicité et une dignité exquises, en parfait homme du monde qu'il est. — En parfait chrétien aussi ; car il se défendrait sans doute d'avoir l'air de prêcher, mais son apostolat, dans sa discrétion pénétrée, est de ceux qui vont droit à l'âme.

Il nous parle de la divinité de Jésus-Christ : c'est « l'éternelle question » ; et ceux qu'elle angoisse aussi bien que ceux qui se sont toujours reposés dans la sérénité de la foi trouveront ici lumière et chaleur :

« Il est impossible de lire les évangiles, d'en feuilleter quelques pages, d'en réciter quelques versets, sans qu'une impression surhumaine pénètre l'âme. Cela ne ressemble à rien de connu ; ...c'est plus haut que nous, et c'est nous encore plus que jamais ; c'est l'idéal et c'est le réel ; ce ne sont plus les bords, c'est le plein de la vie. Que nous le voulions ou non, nous sommes portés d'un bond à une altitude morale d'où, par dessus les vaines vapeurs, les horizons de ce monde et de l'autre se découvrent mieux dans leur immobile netteté. Est-ce un effet de l'art et du génie ? Le génie et l'art n'y sont pour rien ; la façon n'est pas la même. De l'évangile comparé aux plus magnifiques chefs-d'œuvre, on redira toujours ce que le Seigneur disait du lis des champs qui fait pâlir toute la pompe du roi Salomon. »

Il nous parle de Bossuet, nous fait un large exposé de la controverse religieuse au temps de Bossuet, de la question biblique en particulier. Au fond, et même à la surface, tout cela est resté très actuel, nos novateurs d'aujourd'hui n'ont rien inventé. Ils se réclament de Richard Simon, et leurs procédés ne diffèrent pas en effet des procédés de Richard Simon : les arguments de Bossuet contre l'exégèse de Richard Simon valent contre les nouveaux exégètes, et l'histoire dira de ceux-ci ce qu'un illustre professeur de la Sorbonne, M. Crouslé, qui n'était pas chrétien d'abord et qui fut ramené à la foi par la lecture de Bossuet, disait de R. Simon : « Quoique prêtre, il était réellement anticatholique. »

Un dernier chapitre (p. 339-428) est intitulé : *Science et Christianisme*. On ne lui fera qu'un reproche : c'est d'être trop court. On y trouve une mine de vues justes, de citations, d'aveux touchant les faillites de la science chaque fois qu'elle s'aventure hors de son domaine. Mais ce n'est là qu'une première gerbe ; c'est le germe, si l'on veut, d'un nouveau travail que nous doit M. de Lacombe et qu'il n'aura pas de peine à nous donner. Tel qu'il est, néanmoins, ce chapitre est l'un des plus topiques qui aient été écrits sur la vieille antinomie dont nos ennemis ne cessent d'offusquer les esprits faibles.

II. — Le Dr Fiessinger s'était depuis une vingtaine d'années fait connaître par nombre d'ouvrages comme un des princes de la médecine quand il publia voici deux ans ses *Conflits de la Science et des Idées modernes* (*Ami* 1905, p. 57). Il ne signa pas ses *Conflits*, pour ne pas effaroucher certaines gens qui reconnaissent à tout le monde le droit de parler philosophie ou religion, excepté aux savants authentiques qui ont

eu le malheur de se faire une spécialité quelque part et qui sont désormais condamnés à s'y confiner.

Le succès des *Conflits* a consacré le mérite philosophique de l'auteur, qui signe son nouveau travail.

Tout le livre est dirigé contre le matérialisme pratique qui règne chez nous et qui est à la base, non seulement de la vie privée de beaucoup, mais de tant de manifestations de la vie publique.

Le matérialisme apparaît à deux périodes des civilisations : il précède leur naissance et fleurit à leur déclin. Pourquoi ? — « La raison de sa présence au berceau des civilisations et à leur lit d'agonie est commandée par la signification d'une loi organique : la loi du moindre effort. »

Ici se découvre l'idée maîtresse autour de laquelle se groupent les divers chapitres de ce volume : c'est, à savoir, l'opposition entre *la loi du moindre effort* qui gouverne le monde physique, et *une loi du plus grand effort* qui est caractéristique du monde moral (et peut-être même du monde vital, s'il est vrai que la vie se fortifie et s'accroît par la lutte, c'est-à-dire par l'effort).

Or, c'est cette loi du monde moral que le matérialisme récuse : la loi du moindre effort qui est réservée au domaine végétatif, il prétend l'étendre aux régions psychiques : nouveau spécimen du sophisme qui, comme nous le notions un autre jour, a infecté tout le XIXe siècle et qui consiste à demander à la nature elle-même les lois qui régissent les choses humaines.

Quel est l'aboutissement de cette doctrine, par quels modes de dessèchements progressifs elle nous conduit à la gangrène totale, c'est ce que l'auteur a voulu établir dans ces pages, se tenant, autant que possible, sur ce terrain des faits positifs auquel l'ont habitué ses études médicales.

Quatre chapitres : 1° De la valeur de la science et de son incapacité à pénétrer le problème des causes ; — 2° L'âme et Dieu : raison et sentiment ; spiritisme et son interprétation scientifique ; psychologie des conversions ; — 3° Le matérialisme et ses conséquences *intellectuelles* (culte des mots, satisfaction de soi, esprit sectaire, etc.), *morales* (névroses, absence de volonté, dilettantisme, alcoolisme, criminalité, etc.), et *sociales* (éducation, instruction, solidarité, responsabilité, dissociation du foyer, dépopulation, névrose révolutionnaire) ; — 4° Psychologie du catholicisme, autrement dit : la vérité du catholicisme démontrée par le côté humain et l'étude des processus mentaux qu'il met en œuvre : l'équilibre, la mesure, la modération qu'il impose, la sérénité, la joie qu'il assure : — « Quand nous autres médecins, voyons un malade sorti d'un état désespéré (et c'est une semblable résurrection de l'âme humaine qui s'est opérée sous l'Empire romain), est-ce que nous perdons notre temps à discuter sur la valeur de la médication suivie ? » Des réflexions très pénétrantes sur le culte des images, sur la confession, les exercices de piété, les postulats religieux, l'esprit de sacrifice, — le célibat des prêtres rapproché de l'architecture gothique dans une comparaison très ingénieuse où l'on nous montre, au moyen âge, les productions de l'activité humaine reliées toutes entre elles par une idée directrice commune, par le souci d'assurer le triomphe de l'esprit sur la matière, — l'architecture gothique, avec ses dentelles de pierre, ses colonnettes fines, ses larges baies, son défi à l'équilibre, apparaissant comme le désir de *dématérialiser* le plus lourd et le moins poétique des matériaux, la pierre, — tandis que le célibat des prêtres consacre la dématérialisation de l'homme (p. 218-220).

III. — « Théorique et pratique », dit le Dr Moutin au titre de son livre. Le lecteur trouvera qu'il est surtout pratique, et ne s'en plaindra pas. C'est un immense répertoire de faits, très minutieusement contrôlés. Le Dr Moutin passe rapidement sur les diverses théories émises par ses devanciers, et s'applique à indiquer, le plus succinctement possible (ce qui n'empêche pas son livre d'être fort volumineux, et de typographie très compacte), toutes les méthodes employées pour l'obtention des phénomènes du magnétisme humain, de l'hypnotisme, du psychisme (suggestion mentale, vue sans le secours des yeux, télépathie), du spiritisme.

Un chapitre fort intéressant, un des chapitres précisément où l'auteur nous formule quelques conclusions, c'est celui qu'il intitule : *Thérapeutique magnétique, hypnotique et suggestive* (p. 207-222) : il est d'ailleurs convaincu que ces phénomènes, quand on les aura mieux étudiés et séparés de tout ce qui leur est étranger, sont susceptibles d'entrer un jour dans la pratique courante de la médecine (c'est déjà l'espoir que formulait, il y a plus de dix ans, le P. Coconnier dans son livre *L'Hypnotisme franc*). — Quant au spiritisme, il reste dans le domaine du mystère ; et ce que nous pouvons pratiquement en retenir, ce sera qu'il nous révèle indubitablement l'existence d'un autre monde, d'une autre vie, et qu'il peut nous aider à acquérir « la connaissance exacte de ces faits supra-naturels, qui déroutent l'intellect humain et qui, rationnellement compris, élèvent l'âme bien au-dessus du niveau ordinaire. »

On regrette que l'auteur n'ait pas songé à ajouter à un livre aussi riche de renseignements et de données exactes une table alphabétique des noms propres.

Les Maîtres de la contre-Révolution au XIXe siècle, par Louis Dimier. — In-12 de 360 p., 3 fr. 50. — Paris, librairie des Saints-Pères.

L'équivoque démocratique, par Pierre-Félix. — In-12 de 166 p., 2 fr., *franco* 2 fr. 50. — Paris, même librairie.

Les tombeaux des rois sous la Terreur, par le Dr Max Billard. — In-8 écu de 194 p., richement illustré, 3 fr. 50. — Paris, Perrin.

Figures de martyrs, par H. Chérot, S. J. — In-8 raisin de XII-310 p., 4 fr. — Paris, Beauchesne.

I. — M. Louis Dimier est ce professeur de philosophie du lycée de Valenciennes qui dut, il y a quelques années, pour un témoignage de sympathie noblement offert à des religieux dispersés, quitter sa chaire d'enseignement officiel et venir poursuivre à Paris le bon combat. Les leçons qu'il publie aujourd'hui sont, sous forme à la fois didactique et pleine d'éloquence, un des plus solides réquisitoires qui aient été prononcés contre la Révolution.

Réquisitoire qui ne veut être œuvre ni de sentiment, ni de politique, ni de théologie. Il ne s'agit ici de faire détester la Révolution ni par les sentiments d'horreur que son histoire excite, ni par les réactions généreuses d'un attachement pieux au passé, ni même par dévotion à l'Eglise, ennemie irréductible de la Révolution.

Ce à quoi l'on fait appel contre la Révolution, c'est à l'intelligence, et c'est aux maîtres de l'intelligence française au XIXe siècle. Ceux-là sont avec nous contre la Révolution. Ceux-là sont les « Maîtres de la contre-Révolution. »

La Révolution a eu pour elle, certes, des hommes de sentiment, d'imagination déréglée et brillante, d'éloquence brûlante et futile, des hommes faits pour se laisser emporter à tout ce qui tapage, des Lamartine et des Chateaubriand, des Hugo et des George Sand, des Michelet et des Louis Blanc, des Quinet et des Raspail. — Mais, quant aux autres, ce que l'on démontre ici, c'est que, dans tout le cours du XIXe siècle, pas un esprit froid, respectueux des règles du raisonnement humain, fort des certitudes de l'expérience, n'a donné, *dans la branche qu'il a cultivée*, son adhésion aux doctrines issues de la Révolution.